



Digitized by the Internet Archive
in 2015

New Bind

Dostoevsky Studies

**THE JOURNAL
OF THE
INTERNATIONAL
DOSTOEVSKY
SOCIETY**

NEW SERIES
VOLUME 2
1 9 9 8
NUMBER 1



DRESDEN UNIVERSITY PRESS

Editorial Board

Managing Editors:

Erik Egeberg — Universitetet i Tromsø
Horst-Jürgen Gerigk — Universität Heidelberg
Rudolf Neuhäuser — Universität Klagenfurt

Book Review Editor:

Curt Whitcomb — Iowa State University

Bibliography Editor:

June Pachuta Farris — The Joseph Regenstein Library,
The University of Chicago, 1100 East 57th Street,
Chicago, Illinois 60637, U.S.A.

Editorial Consultants:

Roger Anderson — University of Kentucky
(President — North American Dostoevsky Society)
Jacques Catteau — Université de Paris-Sorbonne
Ellen Chances — Princeton University
Gary Cox — Southern Methodist University
Horst-Jürgen Gerigk — Universität Heidelberg
Michael R. Katz — The University of Texas at Austin
Robin Feuer Miller — Brandeis University
Charles A. Moser — The George Washington University
Rudolf Neuhäuser — Universität Klagenfurt
Sophie Ollivier — Université Michel de Montaigne Bordeaux III
Richard Peace — University of Birmingham
Gary Rosenshield — University of Wisconsin-Madison
Valentina Vetlovskaja — Russian Academy of Sciences
(Pushkin House), St. Petersburg

Honorary Editors:

Robert Belknap — Columbia University
Michel Cadot — Université de Paris-Sorbonne
Georgii Fridlender † — Russian Academy of Sciences
(Pushkin House), St. Petersburg
Robert Louis Jackson — Yale University
Nadine Natov — The George Washington University
Nils Åke Nilsson † — Stockholms Universitet
Victor Terras — Brown University

Dostoevsky Studies/New Series is published semi-annually by DRESDEN UNIVERSITY PRESS
(<http://www.dresden-unipress.com>).

Unsolicited contributions are welcome. Please send three copies for evaluation to the Managing Editors.

Computer typeset and editorial assistance: Markus Wirtz

Cover design: Petra Sennfeller. Vienna

© 1998 by Dresden University Press.

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission from the publisher.

Printed in Germany on acid-free paper.

891.733
D724
S933x
41.5.
v. 2 1998

DOSTOEVSKY STUDIES

The Journal of the International Dostoevsky Society

New Series

Volume II, No. 1, 1998

Table of Contents ♦ Inhalt

VORWORT DER REDAKTION 5

EDITORIAL PREFACE 7

ARTICLES ♦ AUFSÄTZE

1. Religion and Philosophy ♦ Religion und Philosophie

NADINE NATOV

Философия поступков и проблемы ее реализации 11

DAVID K. PRESTEL

Father Zosima and the Eastern Orthodox Hesychast Tradition 41

STEVEN CASSEDY

The Shape of the Limit in Dostoevskii's Religious Thought 60

PRISCILLA MEYER

Crime and Punishment: Dostoevsky's Modern Gospel 69

2. History and Ideology ♦ Geschichte und Ideologie

LEONID S. CHEKIN

Notes on Images of the Time of Troubles in *The Devils* and
The Brothers Karamazov 83

ALEKSANDAR FLAKER

Dostojevskijs Stimme im dissonanten literarischen Kontext
(Russische Schriftsteller und die ‚slavischen Brüder‘) 93

ANDRZEJ LAZARI

Достоевский как идеологический авторитет в политической
борьбе наших дней (о категории «всечеловечности») 104

3. Poetics, Style, Language ◇ Poetik, Stil, Sprache

PETER TOROP

Поэтика чужого слова 117

ROGER ANDERSON

The Question of 'Iconicity' in F. M. Dostoevsky's
Literary Language 145

SOPHIE OLLIVIER

La peinture de la mort chez Dostoevskij et Tolstoj 158

LOUIS ALLAIN

К вопросу о «независимых голосах» в «романе в стихах»
А. С. Пушкина *Евгений Онегин* и в «романах-трагедиях»
Ф. М. Достоевского 169

BIBLIOGRAPHY ◇ BIBLIOGRAPHIE 1994

JUNE PACHUTA FARRIS

Current Bibliography 179

NEWS OF THE PROFESSION ◇ MITTEILUNGEN

The Xth International Dostoevsky Symposium 1998 221

Vorwort der Redaktion

Die *Dostoevsky Studies*, das zentrale Publikationsorgan der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft, haben inzwischen ihre eigene Geschichte. Hervorgegangen sind sie aus dem *Bulletin* der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft, die 1971 in Bad Ems gegründet wurde. Von 1972 bis 1979 ist dieses *Bulletin*,¹ jeweils als Broschüre im Umfang von 25 bis schließlich 133 Seiten, insgesamt neunmal erschienen, eine Mischung aus Artikeln, Rezensionen, aktuellen Informationen und einer laufenden Bibliographie zur Dostojewskij-Forschung sowie der Editionen seiner Werke.

1980 wandelte sich das *Bulletin* zu einem Jahrbuch mit dem Titel *Dostoevsky Studies. Journal of the International Dostoevsky Society*.² Von 1980 bis 1989 sind neun Bände von jeweils 190 bis 290 Seiten erschienen, die die Konzeption des *Bulletins* fortsetzen.

Nach 1989 pausierten die *Dostoevsky Studies*. Erst 1993 erschienen sie wieder, jetzt aber mit dem Zusatz *New Series*.³ Die Zählung begann von vorn, auch handelte es sich nun um eine Halbjahresschrift, von der 1993 zwei Nummern erschienen sind. Das wissenschaftliche Programm blieb das gleiche.

Danach trat wieder eine Pause ein, bis die *Dostoevsky Studies* von Dresden University Press übernommen wurden, so daß nun, im Jahre 1998, endlich der zweite Band der *New Series*⁴ mit seinen zwei Nummern erscheinen kann und in neuem Gewande vor die Leser tritt.

Auch ist zu vermerken, daß von nun an die *Dostoevsky Studies* von den Do-

¹ *Bulletin of the International Dostoevsky Society*, Nos. 1–9 (1972–1979), ed. Rudolf Neuhäuser, Department of Russian Studies, University of Western Ontario, London, Ontario, Canada (Nos. 1–4, 1972–1974); Institute of Slavic Studies at the University of Klagenfurt, Austria (Nos. 5–9, 1975–1979).

² *Dostoevsky Studies. Journal of the International Dostoevsky Society*, ed. Rudolf Neuhäuser, Vols. 1–9 (1980–1989), Klagenfurt, Austria. Published annually for IDS by the Institute of Slavic Studies at the University of Klagenfurt.

³ *Dostoevsky Studies. Journal of the International Dostoevsky Society, New Series*, Vol. I, No. 1 (1993), Salt Lake City, Utah: The College of Humanities, University of Utah; Vol. I, No. 2 (1993), Los Angeles, California: The Center for Multiethnic and Transnational Studies, University of Southern California; editor and publisher: Charles Schlacks, Jr.

⁴ Für die computer-technische Erstellung der Druckvorlage des vorliegenden Heftes der *Dostoevsky Studies: New Series* dankt die Redaktion Herrn Markus Wirtz M. A., Bamberg.

stoevsky Studies Supplements begleitet werden, die Aufsatzsammlungen zu bestimmten Themen vorstellen wollen sowie Monographien, die sich mit Dostojewskijs Werk und seinem Leben befassen oder Themen behandeln, die einen Bezug zu seinem Schaffen aufweisen. *Dostoevsky Studies Supplements* werden von Rudolf Neuhäuser (Universität Klagenfurt) herausgegeben. Ein erster Band mit Aufsätzen ist unter dem Titel *Polyfunktion und Metaparodie* soeben bei Dresden University Press erschienen.

Dostoevsky Studies: New Series und *Dostoevsky Studies Supplements* erfüllen den Informations- und Forschungsauftrag der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft und publizieren ihre Beiträge auf englisch, russisch, deutsch oder französisch. Dieses Programm entspricht in allen Punkten den Zielen von Dresden University Press, Anlaß genug, dies „Vorwort der Redaktion“ optimistisch zu beenden.

Heidelberg
im Januar 1998

Horst-Jürgen Gerigk

Editorial Preface

Dostoevsky Studies, the central organ of the *International Dostoevsky Society* (IDS), has a history of its own which goes back to 1971, when the *Society* was founded in Bad Ems and Prof. Neuhäuser was named editor of an IDS newsletter. As a result, nine issues of the *Bulletin of the International Dostoevsky Society*, each amounting to between 25 and 130 pages, were published (nos. 1 to 4 at the University of Western Ontario, London, Canada; nos. 5 to 9 at Klagenfurt University, Austria). The *IDS Bulletin* contained a mixture of scholarly articles, book reviews, information of the profession, and a bibliography of current publications (articles and books presenting research into the life and works of Dostoevsky as well as new editions including translations of his works).

In 1980, the *IDS Bulletin* was transformed into a yearbook and renamed *Dostoevsky Studies. Journal of the International Dostoevsky Society*. It continued to be edited by Rudolf Neuhäuser at the Institute of Slavic Studies at Klagenfurt University. Nine volumes, each amounting to between 190 and 290 pages, appeared between 1980 and 1989. The concept behind the publication remained the same as before.

After a lengthy pause, *Dostoevsky Studies* continued in 1993 as a semi-annual publication with a slightly changed title: *Dostoevsky Studies. New Series*. Volume 1, nos. 1 and 2 appeared in that year, edited by Prof. Gene Fitzgerald of the University of Utah, Salt Lake City. They were published by Charles Schlacks, Jr. at the College of Humanities of the University of Utah and, finally, at the Center for Multiethnic and Transnational Studies of the University of Southern California.

Following another interruption, Dresden University Press (DUP) agreed to continue the publication of the journal beginning with volume 2 (nos. 1 and 2), *New Series*, for 1998. The editors express their gratitude to Mr. Markus Wirtz M. A., who produced the computer copy of vol. 2, no. 1 of *Dostoevsky Studies. New Series*! It should be noted that from now on the journal will be accompanied by a series of monographs or collections of essays under the title *Dostoevsky Studies Supplements* to be published at irregular intervals. The themes and topics of the series should be more or less closely related to the

work of Dostoevsky. The series is edited by Rudolf Neuhäuser at Klagenfurt University. Volume 1, *Polyfunktion und Metaparodie*, containing essays in German and English concentrating on the theme 'Dostoevsky and Modernity,' has just been published by DUP.

Both, the journal and the series, should be considered an expression of the information and research activities of IDS. Monographs and articles are published in the working languages of IDS, namely English, French, German, and Russian. Their programme coincides in all aspects with the aims of Dresden University Press,—a fact which lends support to the optimistic outlook for the future on the part of their editors.

Heidelberg
January, 1998

Horst-Jürgen Gerigk

ARTICLES ◇ AUFSÄTZE

1.

Religion and Philosophy

◇

Religion und Philosophie

NADINE NATOV

Kensington, U.S.A.

Философия поступков и проблемы ее реализации

Опубликованная в 1986-м году ранняя работа Бахтина, написанная в начале двадцатых годов и известная теперь под названием *К философии поступка*, чрезвычайно важна для выявления некоторых философских и этических воззрений Бахтина-мыслителя и понятий его собственной «первой» — нравственной конкретной философии. Эта незаконченная работа Бахтина — сложная полемика против установления нормативных схем материальной этики, также и этики Канта. Отрицательно оценивая «теоретизм» и установление отвлеченных норм обязательности и общности поведения, Бахтин указывает на важность конкретных «единственных» актов-поступков человека в реальном бытии.

Заметим, что в философии поступка Бахтина много сходного с этическим учением Аристотеля. Так учение о моральной ответственности человека за его поступки, которые основаны на *выборе* — совершить поступок или воздержаться от него — основные понятия этической философии Аристотеля, для Бахтина важны не отвлеченно установленные нормы действий, а конкретный акт-деятельность индивида. Бахтин пишет: «Истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в его целом, только он жив, полностью (?) и безысходно есть — становится, совершается, он действительно живой участник события-бытия; он приобщен единственному единству совершающегося бытия».¹ Бытие понимается как конкретное бытие-событие.

Далее Бахтин развивает свое положение о смысле поступка: «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя

¹ М. М. Бахтин, *К философии поступка*, в: *Работы 1920-х годов*, Киев: Некст, 1994, с. 11. В дальнейшем страницы статьи Бахтина указываются в тексте.

единственная жизнь как сплошное поступление» (с. 12). Но в действительном бытии единство сознания поступка и его конкретного совершения не всегда достигается—чем разрушается цельность мысли об ответственном поступке.

Эта ранняя работа Бахтина вызвала большой интерес специалистов и появление ценных критических статей, как западных, так и отечественных философов. Показательно мнение американских ученых Гэри С. Морсена и Кэрил Эмерсон, считающих, что эта работа, помимо ее собственного значения, важна еще и тем, что она позволяет увидеть в новом свете известные последующие работы Бахтина.² Отметим также, что в некоторых случаях размышления Бахтина близки положениям как современной, так и предшествующей философии жизни и проблемам, рассматриваемым философией экзистенциализма. О сходстве и различии взглядов Бахтина с такими философами существует уже обширная литература.³

Среди размышлений Бахтина о философии поступка отметим наиболее важные понятия как долженствование, причастность человека к бытию-событию, не-алиби в бытии, значение индивидуального акта-поступка, эмоционально-волевой тон и особенно проблема «Я» и «Другой» и характер их взаимоотношений.

Понятие *другого* и взаимоотношения между индивидом—*субъектом* «Я» и *объектом* «Ты» или «Он»—одно из важнейших понятий философии начала 20-го века. Проблема соприкосновения индивида («Я») с другим индивидом и форм контакта с ним имеет давнюю философскую традицию. Ондако отметим, что Ницше, Хайдеггер, Ясперс и многие другие философы, близкие по времени их деятельности к Бахтину, по-разному поднимали этот вопрос. Напомним лишь, что

² Gary Saul Morson and Caryl Emerson, *Introduction: Rethinking Bakhtin*, in: *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*. Collection of articles edited by Gary Saul Morson and Caryl Emerson, Evanston: Northwestern University Press, 1989, pp. 1–60. Статья Бахтина о философии поступка переведена на английский язык Вадимом Ляпуновым и издана в 1993 году с предисловием Михаила Холквиста, в котором дан ценный анализ этой статьи: M. M. Bakhtin, *Toward a Philosophy of the Act*, Translation & Notes by Vadim Liapunov. Edited by Vadim Liapunov & Michael Holquist. Foreword by Michael Holquist. Translator's Preface. Introduction to the Russian Edition by S. G. Bocharov, Austin: University of Texas Press, 1993, 106 p.

³ Отечественные философы высказали свое мнение в статьях, вошедших в сборник М. М. Бахтин как философ, Москва: Наука, 1992, 256 с. См. также сборник М. М. Бахтин в зеркале критики, Москва: Российская Академия Наук, 1995, с обширной библиографией, 190 с.

основное понятие Мартина Хайдеггера *Sein* (т. е. Бытие) рассматривалось им как *Mitsein*, т. е. Бытие с кем-то, со-бытие.⁴

В дальнейшем проблема «бытия с другим» была разработана Жаном Полем Сартром, как бы суммировавшим размышления и определения предшествующих мыслителей и добавившим свою концепцию, примененную им также в художественных произведениях, напр. в пьесе *Huis Clos*.⁵ Следует отметить, что в то время, когда Бахтин работал над статьей, которую мы теперь знаем как фрагмент *О философии поступка* (1920–1924 годы), Мартин Бубер готовил свою работу *Я и Ты* (1916–1919), опубликованную в 1922 году. Современный философ В. Л. Махлин считает, что Бахтин нашел свой многозначный термин «диалог» «по всей вероятности [. . .] в середине 20-х годов, после знакомства с книгой Бубера *Я и Ты*».⁶

Посмотрим теперь как Бахтин определяет свои главные положения: говоря о *Долженствовании*, Бахтин замечает, что нет

и специально этического долженствования в смысле совокупности определенных содержательных норм [. . .]. *Долженствование* есть своеобразная категория поступления-поступка (а всё, даже мысль и чувство есть мой поступок), есть некая установка сознания, структура которой и будет нами феноменологически вскрыта. Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (с. 14).

Чрезвычайно важно положение Бахтина о причастности бытию. Он пишет: «Мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной причастности бытию,—таков предмет нравственной философии» (с. 51). Бахтин далее пишет, что нравственная философия

должна описать архитектонику действительного мира поступка, не отвлеченную схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное

⁴ М. Heidegger. *Sein und Zeit*, Halle/Saale, 1927.

⁵ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard, 1943; J. P. Sartre, *Huis Clos*, Paris: Gallimard, 1944.

⁶ В. Л. Махлин, *Что такое диалогизм?*, в: *Диалог, Карневал, Хронотоп*, Витебск: Издательство Витебского пединститута, № 1–(2), 1993, сс. 109–119 (рецензия на книгу: Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and his World*, London, New York: Routledge, 1990, 224 p.); M. Buber, *Ich und Du*, Engl. translation *I and Thou*, New York: Charles Scribners Son, 1970. С. Бочаров в примечаниях к статье Бахтина *Автор и герой в эстетической деятельности* пишет, что Мартина Бубера «Бахтин отлично знал и ценил». См. Сборник М. М. Бахтин. *Работы 1920-х годов*, Киев: Некст, 1994, с. 330.

расположение. Эти моменты: *я-для-себя, другой-для-меня и я-для другого* [. . .] Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой, и я-для-другого. (с. 51–52)⁷

Далее читаем в 1-ой главе (после предисловия—с. 11–53):

Мир, где действительно протекает, совершается поступок,—единый и единственный мир, конкретно переживаемый: видимый, слышимый, осязаемый и мыслимый, весь проникнутый эмоционально-волевыми тонами утвержденной ценностной значимости. Единую единственность этого мира, не содержательно-смысловую, а эмоционально-волевою, тяжелую и нудительную, гарантирует действительности признание моей единственной причастности, моего *не-алиби* в нем. Эта утвержденная причастность моя создает конкретное долженствование—реализовать всю единственность, как незаменимую во всем единственность бытия, по отношению ко всякому моменту этого бытия, а значит, превращает каждое проявление мое: чувство, желание, настроение, мысль—в активно-ответственный поступок мой. (с. 51–52)

Отметим высказывание Бахтина о *любви и равнодушии*:

Равнодушная или неприязненная реакция есть всегда обедняющая и разлагающая предмет реакции: пройти мимо предмета во всем его многообразии, игнорировать или преодолеть его. Сама биологическая функция равнодушия есть освобождение нас от многообразия бытия, отвлечение от практически не существенного для нас, как бы экономия, сбережение его от рассеяния в многообразии. Такова же функция забвения. Безвлюбленность, равнодушие никогда не разовьют достаточно сил, чтобы напряженно замедлить над предметом (с. 59–60).

Работа Бахтина *К философии поступка* побудила меня применить некоторые его положения к анализу поступков главных персонажей романа *Бесы*. Отметим, что во время работы над *Философией Поступка* Бахтин еще не рассматривал проблему *диалогизма*. В книге *Проблемы поэтики Достоевского*, написанной в 1922 г., Бахтин очень редко упоминает о романе *Бесы*. Он пишет довольно подробно только об исповеди Ставрогина, анализируя *слово* Ставрогина в разговоре с архиереем Тихоном, а также о предыдущем диалоге Ставрогина

⁷ Ценный анализ различия между взглядами Бахтина и таких философов как Шопенгауер, Ясперс, Бубер, Сартр и других дан в статье П. С. Гуревича *Проблема Другого в философской антропологии М. М. Бахтина*, в: *М. М. Бахтин как философ*, Москва: Наука, 1992, с. 83–96.

с Шатовым.⁸ Некоторые философские понятия, разработанные во фрагменте о философии поступка, позволяют анализировать теперь в новом свете текст романа *Бесы*. Цель анализа—установить—*в какой мере* философия поведения и деятельности, которой руководствуются, осознанно или неосознанно, главные персонажи романа, соответствует их реальным конкретным поступкам.

Анализ текста показывает, что поступки многих персонажей далеко не всегда содержат элемент личной нравственной ответственности за совершаемое. Проблема нравственной значимости поступков рассматривается в данной статье во взаимодействии философских воззрений персонажей романа и действительного конкретного мира во всей сложности окружающей «событийности» бытия, в которой совершаются поступки. Объектами анализа служат отец и сын Верховенские, Кириллов и Ставрогин.

I

Степан Трофимович Верховенский, один из самых замечательных персонажей, созданных Достоевским, появляется на первой странице хроники Антона Лаврентьевича: он принимает участие в истории «нашего города», он близок почти ко всем главным действующим лицам событий, описанных в хронике, и ему же посвящена последняя глава хроники.

Какова же *философия поступков* Степана Трофимовича и как она реализуется посреди «вихря» непредвиденных событий, происходящих в городе в период между июлем и октябрем 1869 года?

С самого начала своей хроники Антон Лаврентьевич говорит, что Степан Трофимович «играл между нами (т. е. между членами кружка, часто посещавшими его) некоторую особую и, так сказать, гражданскую роль и любил эту роль до страсти.»⁹ Хроникер Антон Лаврентьевич говорит о «беспрерывной и благородной склонности» Степана Трофимовича, «с детских лет, к приятной мечте о красивой

⁸ М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва: Советский писатель, 1963, сс. 326–331, 350–351, 353–356. В этой книге Бахтин замечает: «Основная схема диалога у Достоевского очень проста: противостояние человека человеку, как противостояние «я» и «другого»,» Бахтин приводит примеры из *Записок из подполья* (сс. 339–341).

⁹ Ф. М. Достоевский, *Бесы*, в: *Полное Собрание Сочинений в 30-и томах*, Ленинград: Издательство Наука, 1974, том 10, часть I, глава 1, с. 7. В дальнейшем в тексте статьи будут указаны в скобках часть, глава и страница романа.

гражданской своей постановке». Он, например, чрезвычайно любил свое положение «гонимого» и, так сказать «ссылного». Степан Трофимович сам поставил себя «на пьедестал» в собственном мнении: среди своих «друзей»—членов его кружка, он сам считал себя выше их всех и выступал как бы в роли их гражданского руководителя и «учителя». В этой роли он и прожил более 20-и лет в «нашем городе».

Кем же был Степан Трофимович для себя и для других? Описывая деятельность и поведение Степана Трофимовича, хроникер замечает, что он отличался невероятной непрактичностью и полным незнанием действительной жизни, как и заметила ему Варвара Петровна во время «сватовства»: «Вы очень умны и учены, но ничего не понимаете в жизни, за вами постоянно должна нянька ходить» (I,2,60).¹⁰ Хроникер сообщает, что Степан Трофимович «не выносил одиночества и беспрерывно жаждал, чтобы его поскорее развлекли» (с. 52). Поэтому он очень любил посещения своих друзей; кроме того, при нем постоянно находился Антон Лаврентьевич, его молодой друг и конфидент, позже ставший хроникером.

Степану Трофимовичу нужно было каждодневное подтверждение своей причастности к бытию, к событиям, происходящим в «нашем городе», а также и в стране. Частично философию поведения и мыслей Степана Трофимовича можно определить по формуле «я для себя»,—но он не замыкался в себе и в своей «великой идее»—ему необходимы были *другие*. Степан Трофимович жил по принципу «другие для меня», понимаемом в двойном аспекте—ему необходимо было окружение—развлекатели и слушатели пропагандируемых им идей. И в то же время он постоянно имел в виду и положение «я для других», то есть, *как* эти *другие* видят его: как учителя и пропагандиста человеколюбивых идей, стоящего выше окружавших его, или же выступавших как его противники. Именно это и произошло в Петербурге, а также в «нашем городе» с приездом сына Петра и во время его чтения на литературном утре.

Несмотря на несколько иронический и иногда даже насмешливый тон, которым Антон Лаврентьевич говорит о Степане Трофимовиче в первых главах своей хроники, он отмечает, что Степан Трофимович успел защитить диссертацию, что он «блеснул в виде лектора на кафедре университета уже в самом конце сороковых годов». Продолжая

¹⁰ О непрактичности Степана Трофимовича и его незнании действительной жизни см. статью Гордона Ливермора: G. Livermore, *Stepan Verkhovensky and Shaping Dialectic of Dostoevsky's Devils*, in: *Dostoevsky: New Perspectives*, Edited by Robert Louis Jackson, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall Inc., 1984, pp. 176–192.

описание прежней деятельности Степана Трофимовича, хроникер признает:

Бесспорно, что и он некоторое время принадлежал к знаменитой плеяде иных прославленных деятелей нашего прошедшего поколения. (с. 80)

Но деятельность Степана Трофимовича «окончилась почти в ту же минуту, как и началась,—так сказать, от «вихря сошедшихся обстоятельств»». Но ни вихря, ни особых обстоятельств, ни дальнейших научных исследований не оказалось, как с усмешкой замечает хроникер. Всё это было плодом «собственного воображения» Степана Трофимовича и университетская карьера была заменена ролью воспитателя сына генеральши Ставрогиной «в качестве высшего педагога и друга» юного Николая Ставрогина.

Говоря с некоторой насмешкой о «разбившейся» прежней жизни Степана Трофимовича, хроникер замечает, что «честнейший Степан Трофимович» был ведь «человек умнейший и даровитейший» (с. 8), но, увы, в науке так ничего и не сделал.

Когда, зимой 59–60-го годов как будто представилась возможность «воскресить» Степана Трофимовича, решено было «войти в новую деятельность», «примкнуть к движению и показать свои силы», и даже основать свой журнал в Петербурге. Все эти намерения и надежды были грубо разбиты петербургскими «новыми людьми».

Степан Трофимович попробовал «примириться» с «новыми людьми» и принять некоторые их взгляды. На своем последнем публичном чтении с эстрады в Петербурге Степан Трофимович

задумал подействовать гражданским красноречием, [...] воображая тронуть сердца [...]. Он бесспорно согласился в бесполезности и комичности слова «отечество», согласился и с мыслью о вреде религии, но громко и твердо заявил, что сапоги ниже Пушкина, и даже гораздо (I.1.23).

Его «безжалостно освистали» и он расплакался. А между тем Степан Трофимович шел на уступки новому поколению и искал примирения с левыми либералами, но он твердо отстаивал свою великую идею. Эта «великая идея», бывшая в центре внимания Степана Трофимовича, воплотилась в необходимость красоты и гениальных произведений искусства для жизни человечества. Эта «идея» была основным поступком-мыслью Степана Трофимовича и была претворена им в конкретные поступки.

Варвара Петровна Ставрогина всегда готова была охранять и поддерживать репутацию Степана Трофимовича как «поэта, ученого, гражданского деятеля» и, как говорит хроникер, «и в свою выдумку сама же первая и уверовала» (I,1,16). Поэтому она и повезла своего друга в Петербург «примкнуть к движению». Сам Степан Трофимович был о себе подобного же мнения. Возмущенный внезапным обыском, произведенным чиновником Блюмом, Степан Трофимович в ужасе от мысли, что Варвара Петровна может узнать о его выдуманном им возможном аресте, наказании и позоре. Он говорит хроникеру, что Варвара Петровна будет подозревать его всю свою жизнь в каких-то тайных действиях: «Меня, меня, поэта, мыслителя, человека, которому она поклонялась двадцать два года!» (II,9,333) Во время своего последнего странствования «к купцу», Степан Трофимович ответил на вопрос молодой бабенки, подвезшей его на телеге в Хатово, что он «профессор», т. е. «главный учитель» (III,7,483).

Хроникер сообщает, что друзья Степана Трофимовича действительно считали его своим учителем и наставником. Хроникер пришел в ужас от испуга Степана Трофимовича, причиненного нелепым обыском Блюма. Хроникер пишет:

Меня всего передернуло. Этот человек, двадцать лет нам пророчествовавший, наш проповедник, наставник, патриарх, Кукольник, так высоко и величественно державшийся над всеми нами, пред которым мы так от души преклонялись, считая за честь,—и вдруг он теперь рыдал (II,9,331).

Вернувшись в «наш город» после фиаско в Петербурге, Степан Трофимович делился своими размышлениями со своими приятелями—членами «нашего кружка», как сообщает хроникер, собиравшиеся у него раза два в неделю. Хроникер замечает, что члены кружка с удовольствием слушали рассуждения Степана Трофимовича и многим его высказываниям о России и национальности «только поддакивали»: «Мы аплодировали учителю нашему, да с каким еще жаром!» (I,1,33) Не забывал Степан Трофимович и своей любимой темы: «он говаривал иногда об искусстве, и весьма хорошо, но несколько отвлеченно» (с. 31). Тут же хроникер упоминает и о религиозных взглядах Степана Трофимовича, как тот объяснял их своему «кружку»: «В Бога учитель наш веровал» и удивлялся, почему в городе его все «выставляют безбожником». Но он добавлял, что верует в Бога, «как в существо, себя лишь во мне сознающее», и уточнял, что он не христианин, «а скорее древний язычник, как великий Гете или как древний грек» (с. 33).

Степан Трофимович чрезвычайно тяжело переживал искажение мечтаний своей юности—прекрасной гуманистической идеи либералов-идеалистов сороковых годов нигилистами шестидесятых годов, и часто говорил об этом своим друзьям:

О друзья мои!—иногда восклицал он нам во вдохновении,—вы представить не можете, какая грусть и злость охватывает всю вашу душу, когда великую идею, вами давно уже и свято чтимую, подхватят неумелые и вытащат к таким же дуракам, как и сами, на улицу, и вы вдруг встречаете ее уже на толкучем. неузнаваемую, в грязи, поставленную нелепо, углом, без пропорции, без гармонии (I.1,24).

Разрыв с Варварой Петровной и циническая враждебность и издевательства Петруши укрепили философские идеи и помыслы Степана Трофимовича и определили его дальнейшие поступки. «Сher, я бы их разгромил!»—вырвалось у Степана Трофимовича после второго свидания с сыном, о котором он рассказывает хроникеру. Два разговора с «передовым» сыном убедили Степана Трофимовича как окарикатурена была светлая идея его поколения. Здесь важно восклицание Степана Трофимовича при рассказе хроникеру о споре с сыном: «Помилуй, кричу ему, да неужто ты себя такого, как есть, людям взамен Христа предложить желаешь?» (II, 1,171)

Еще раз Степан Трофимович заявляет о разнице между философией идеалистов сороковых годов с тем, во что выродилась эта философия у нового поколения—нигилистов шестидесятых годов: «Мы вовсе, вовсе не к тому стремились; я ничего не понимаю. Я перестал понимать!»—в отчаянии восклицает Степан Трофимович. Он возмущен утверждениями «новых деятелей», готовых прежде всего разрушать и рубить головы, что «телеги подвозящие хлеб человечеству, полезнее Сикстинской Мадонны» (II,1,172). Сикстинская Мадонна окончательно становится для Степана Трофимовича символом красоты и совершенства, он убежден, что ничего выше этого человечество больше не совершит. И, несмотря на всю окружавшую его сложную «событийность бытия», он продолжал до конца защищать свою «великую идею». Он решил доказать свою причастность бытию и все более укреплялся в мысли «опять заявить себя, выйдя из уединения, предложить борьбу, задать последнюю битву» (с. 170). Для этого он принялся изучать роман *Что делать*—«катехизис «новых» деятелей» с тем, чтобы опровергнуть все их аргументы. «Я согласен, что основная идея автора верна»—говорил Степан Трофимович хроникеру,—«но ведь тем ужаснее! Та же наша идея, именно наша,

мы первые насадили ее, возрастили [. . .]. Но, Боже, как всё это выражено, искажено, исковеркано!» (II,4,238)

Идеалисты сороковых годов и «новые» люди—утилитаристы шестидесятых сходились в одном кардинальном пункте: и те и другие считали, что существующий мир не таков каким он должен бы быть. Но идеалисты сороковых годов создавали теории усовершенствования мира и гармонического существования человечества; нигилисты же шестидесятых годов стремились всё разрушить, уничтожить до тла старый мир, то есть всё существующее.

Последний разговор с Варварой Петровной, когда она призвала его в Скворешники, чтобы «говорить о деле» и цинично объяснила ему, что и в дальнейшем она будет выплачивать ему его «пенсион», закончился твердым отказом Степана Трофимовича от ее пенсионера и будущих благ:

Вы всегда презирали меня; но я кончу как рыцарь, верный моей даме, ибо Ваше мнение было мне всегда дороже всего [. . .] сказал Степан Трофимович (II,5,266).

Так же верен остался он своей основной идее—о превосходстве искусства и бесподобного лика Мадонны Рафаэля над материальными заботами.

От своей философии—поступка-мысли Степан Трофимович переходит к реальным действиям, последнему своему поступку, ставшим главным актом его жизни. «Нынче никто, никто уж Мадонной не восхищается. Она совершенно ни к чему не служит» повторяет Варвара Петровна вслед за Юлией Михайловной, внушенные им Петром Степановичем Верховенским утилитарные взгляды. На вопрос Варвары Петровны, что именно Степан Трофимович прочтет во время литературного утра, он отвечает:

А вот именно об этой царице цариц, об этом идеале человечества, Мадонне Сикстинской, которая не стоит, по-вашему, стакана или карандаша. (II,5,265)

И мягкий, благодушный, нерешительный Степан Трофимович проявляет необычную твердость и воплощает свою философию в конкретный поступок. Через четыре дня, 30-го сентября,—он выступает на литературных чтениях на празднике Юлии Михайловны.¹¹

¹¹ Согласно вычислениям Л. И. Сараскиной в ее художественном календаре романа *Бесы*: 26-го сентября произошел разговор Степана Трофимовича с Варварой Петровной

Ни нелепое «описание» и изъятие Блюмом книг и бумаг Степана Трофимовича, ни публичное признание Ставрогина в салоне Юлии Михайловны о его браке с хромоножкой—ничто уже не могло остановить Степана Трофимовича и он «энергически» приговаривался к чтению. «Друг мой, я это для великой идеи», говорил он хроникеру (II,10,353).

После шума, вызванного нудным чтением Кармазинова, хроникер пытался остановить Степана Трофимовича: «Дорог мне был этот человек», замечает хроникер, которому стало ясно, что Степан Трофимович «смотрит на теперешнее появление свое на эстраде как на решение судьбы своей или вроде того» (III,1,371). И Степан Трофимович высказал свое *credo*—начав с уничтожающей критики прокламаций и глупости действий «новых», Степан Трофимович предложил современному юношеству помириться: «Я пришел с оливную ветвью. Я принес последнее слово» (с. 372). Этим последним словом был призыв к примирению и всепрощению. Несмотря на поднявшийся шум, Степан Трофимович продолжал свой призыв к примирению двух поколений.

Энтузиазм современной юности так же чист и светел, как и наших времен, но произошло лишь одно: перемещение целей, замещение одной красоты другою! Все недоумение лишь в том, что прекраснее: Шекспир или сапоги, Рафаэль или петролей? (с. 372)

Хроникер в ужасе слушал Степана Трофимовича, который «в последней степени азарта» прокричал:

А я объявляю, что Шекспир и Рафаэль—выше освобождения крестьян [. . .] выше социализма [. . .] ибо они уже плод, настоящий плод всего человечества и, может быть, высший плод, какой только может быть! Форма красоты уже достигнутая. (сс. 372–373)

Последовавшие шум и хаос прервали выступление Степана Трофимовича. Но это явное фиаско было его моральной победой. Он остался верен своим убеждениям, и его поступок, каким бы нелепым он ни казался, соответствовал его нравственной и эстетической теории.

в Скворешниках; 30-го сентября Степан Трофимович выступил во время литературного утра. См. Л. Сараскина, *В контексте точного времени (Бесы: художественный календарь)*, в: *Бесы: Роман предупреждение*, Москва: Советский писатель, 1990, сс. 9–52, с приложением таблицы *Художественный календарь*, сс. 53–57. См. также *Бесы. Роман в 2-х томах*. Предисловие, подготовка текста и примечания Л. И. Сараскиной, Москва: Московский рабочий, 1993, том I, сс. 314–315.

Во время судьбоносного свидания в Скворешниках четыре дня тому назад, Варвара Петровна не поверила решению Степана Трофимовича оставить прежнюю жизнь. Тогда, не в силах более сдерживать слезы, прощаясь со своими двадцатилетними мечтами и идеалами, Степан Трофимович твердо заявил, что он отправляется в путь, «в новый путь» и дважды повторил, что таков его жребий: «*Alea jacta est!*» (с. 266) Варвара Петровна не поняла ни латинского выражения, ни твердой готовности своего отвергнутого друга перенести его замысел в конкретный поступок.

Хроникер убежден, что Степан Трофимович был в ужасе, очутившись внезапно в полном одиночестве на большой дороге. Но «и при самом ясном сознании всех ужасов, его ожидающих, всё-таки бы вышел на большую дорогу и пошел по ней» (III, 7, 480). Хроникер подчеркивает твердость решения Степана Трофимовича—он не принял милости Варвары Петровны и не остался. «И вот он сам оставляет ее и подымает <знамя великой идеи> и идет умереть за него на большой дороге!» (с. 480) Большая дорога, уходящая в бесконечность, явилась для Степана Трофимовича, измученного разрывом с Варварой Петровной и своим фиаско на литературном утре, как бы продолжением его великой идеи о стремлении человечества к примирению и всепрощению. В большой дороге заключается идея: «*Vive la grande route*, а там, что Бог даст» (III, 7, 481). Так думал Степан Трофимович, чрезвычайная непрактичность которого не раз вызывала нарекания хроникера. Но слабовольный, мягкохарактерный «главный учитель» проявил удивительную твердость и претворил в конкретный поступок свой последний давно задуманный замысел.

Во время своего последнего путешествия «в никуда», уже больной, в Устье, Степан Трофимович достигает наивысшего духовного и нравственного подъема. Рассказав Софье Матвеевне свою полувыдуманную историю, он тут же сознается, что он многое налгал. Степан Трофимович каялся в своем эгоизме, праздности и попросил читать ему Евангелие. И в притче о Гадаринском бесноватом увидел больную Россию, одержимую бесами, воплотившимися в его сыне Петруше и в его соратниках, а также и в нем самом: «Это мы, мы и те, и Петруша. И я, может быть, первый, во главе»—говорил Степан Трофимович, принося покаяние и за свои грехи и за безумные проекты молодого поколения радикалов (III, 7, 499).

Это покаяние, просветление этического сознания, привело Степана Трофимовича от его отвлеченного деизма к своеобразно понятому христианству. Он согласился на предложение Варвары Петровны

исповедоваться и причаститься. «Мое бессмертие уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к Нему любви в моем сердце»,—сказал Степан Трофимович священнику после причастия (III, 7, 505–506). В его сердце возгорелась любовь к Богу, ко всем людям, к жизни. Возникшее религиозное чувство соединилось с желанием всепрощения и его постоянным преклонением великому и прекрасному.

Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог поклониться пред безмерно великим [. . .] всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо поклониться пред тем, что есть Великая Мысль (с. 506).

Эти слова о вечной, безмерной Великой Мысли были последними словами Степана Трофимовича, романтического гуманиста, провозглашавшего всегда поклонение красоте Мадонны Рафаэля и перед кончиной уверовавшего в величие идеи *Бога*, Безмерного и Бесконечного.

II

Деятельность и философия его сына, **Петра Степановича Верховенского**, также показывает соответствие философии действий «Петруши» и его конкретных актов-поступков, но с обратным знаком. Поступки Петра Степановича отнюдь не приводят к осуществлению позитивной нравственной философии в жизни, а несут зло, разрушение и смерть, что противоречит поставленной Бахтиным проблеме сознательной личной моральной ответственности людей за их акты-действия.

Я не касаюсь здесь проблемы прототипов молодого Верховенского (об этом же много и ясно писалось¹²). В этой работе рассматривается лишь соответствие теоретической установки—поступка-мысли данного персонажа с его конкретными действиями в реальной жизни.

¹² См. *Примечания к роману Бесы*, в: ПСС, том 12: Г. М. Фридлендер, *Вводная заметка*, сс. 157–322 (особенно сс. 192–223). См. также Л. И. Сараскина, «Бесы» или русская трагедия, Предисловие, в: Ф. М. Достоевский, *Бесы*, том I (1993), сс. 3–32. См. также статью Nadine Natov, *The Theme of 'Chantage' (Blackmail) in 'The Possessed': Art and Reality*, in: *Dostoevsky Studies (Journal of the International Dostoevsky Society)*, Volume 6 (1985), pp. 3–33 (especially pp. 16–33).

Петр Верховенский не сразу обнажает свою теорию, но она, с момента его появления на сцене «нашего города», руководит всеми его поступками. Прикрываясь «общим делом», Петр Верховенский действует только «для себя», для утверждения своей страсти к власти и удовлетворения своих инстинктов разрушения.

Появляясь неожиданно в салоне Варвары Петровны Ставрогиной в «роковое» воскресенье 12-го сентября в виде чудаковатого, вертлявого, наивного молодого человека, желающего услужить госпоже Ставрогиной, Петр Верховенский разъясняет ей поведение ее сына Николая в Петербурге (I,5,143–145, и 160–163). Тут же он начинает глумиться над своим отцом. Описывая манеру говорить Петра Верховенского, хроникер пишет: «Говорит он скоро, торопливо, но в то же время самоуверенно. Его мысли спокойны, несмотря на торопливый вид, отчетливы и окончательны» (с. 143).

После ухода Николая Ставрогина с хромой «гостьей», молодой Верховенский рассказывает историю знакомства Николая Ставрогина с хромой Марьей Тимофеевной Лебядкиной в Петербурге. Представляя всё в комическом виде, Петр Верховенский все же сумел вызвать почти исповедь Варвары Петровны и ее восторженный отзыв о благородстве и сострадании ее сына к «обиженному существу» (сс. 151–152).

Появление Лебядкина вызывает не только глумление Петра Верховенского над самозванным «капитаном»: он угрожает «капитану» чем-то, что понятно только им двоим, и подвергает его открыто шантажу, непонятному присутствующим. Полу-правда, полу-ложь во всех речах Петра Верховенского оделась теперь покровом «тайны». Но он тут же срывает все покровы с еще невыясненной «тайны» своего отца, Степана Трофимовича, и его страха перед «чужими грехами».

Глумление молодого Верховенского над своим отцом доходит здесь до бесовской одержимости. Заданность этого поступка вскоре становится явной: играя роль невинного, откровенного молодого человека, введенного в заблуждение, Петр Верховенский быстро добился своей цели: он сразу внес смуту в сложившиеся отношения, выставил своего отца глупым, злым стариком и положил начало дальнейшему распаду прежней жизни всех, собравшихся в салоне Варвары Петровны (I,5,143–166).

Привезя губернаторше Юлии Михайловне фон Лембке рекомендательное письмо от «одной чрезвычайно важной петербургской старушки» — крестной матери Юлии Михайловны, Петр Верховенский моментально втерся в губернское общество, стал своим челове-

ком в доме губернатора, т. е. действовал точно по инструкции «Катехизиса революционера». Молодой Верховенский сумел также проникнуть во многие «лучшие дома города», вошел в доверие к богатому помещику Артемию Павловичу Гаганову и к высокомерному писателю Кармазинову, который заискивал у него и принимал его у себя.

Всюду Петр Верховенский действовал согласно своей философии поступков, в которой, однако, полностью отсутствовали какие-либо нравственные цели: здесь всё было ориентировано на смуту, беспорядок и разрушение. Программу своих действий Верховенский излагает наиболее подробно перед убийством Шатова, собрав «пятерку» на квартире у Эркеля (III, 4, 417–421). Здесь уместно будет привести высказывание Бахтина о персональной причастности событию:

Я причастен событию *персонально* [. . .] Я могу совершать политический акт и религиозный обряд как *представитель*, но это уже специальное действие, которое предполагает факт действительного уполномочения меня [. . .].

Предпосылкой ритуализма Бахтин считает гордость.

Пытаясь понимать всю свою жизнь как скрытое представительство и каждый свой акт как ритуальный, мы становимся самозванцами.¹³

Таким *самозванцем* и выступает Петр Верховенский.

На следующий день после пожара в Заречье, в салоне Гаганова собралось много народу и горячо обсуждались все события, последовавшие за балом. «Около двух часов разнеслось вдруг известие, что Ставрогин, о котором было столько речей, уехал внезапно с полуденным поездом в Петербург», сообщает хроникер (III, 4, 414). Петр Верховенский был страшно поражен и побежал узнавать подробности.

Вечером в тот же день Петр Верховенский появился с сильным запозданием у Эркеля, на созванном им собрании «пятерки». Долго ожидая Верховенского у Эркеля, члены «пятерки», особенно Липутин, Шигалев и Толкаченко, решили требовать категорического объяснения по поводу последних событий—пожара в Заречье и убийства Лебядкиных, так как эти события не подходили под их программу. Они обвиняли Верховенского—«двигавшую их руку в деспотизме и неоткровенности» (с. 415). Эта слабая попытка оппозиции вызвала

¹³ М. М. Бахтин, *К философии поступка*, в: *Работы 20-х годов*, Киев, 1994, с. 50.

яростный гнев Верховенского и обвинение «пятерки» в *своеволии*: «Вы всего лишь один узел бесконечной сети узлов и обязаны слепым послушанием центру», заявил Верховенский. В ответ на это приказание и обвинение «пятерки» в поджоге, Шигалев выступил с замечанием, что беспорядки были в программе, сообщенной Верховенским ««пятерке» в качестве уполномоченного из центрального, но совершенно неизвестного до сих пор и почти фантастического для нас комитета». Шигалев задал Верховенскому вопрос: «—Не ваша ли это программа? В чем можете вы нас обвинять?—В своеволии!—яростно крикнул Верховенский.—Пока я здесь вы не смели действовать без моего позволения» (с. 419).

Верховенский требует от членов «пятерки» полнейшего подчинения его приказаниям, полной утраты своего мнения и утери своей личности. Крайнюю форму своеволия проявляет он сам в своих действиях и приказаниях. Все более выявляется демоническая сущность Петра Верховенского, «духа зияющей тьмы», разлагающей силы Аримана, по определению Вячеслава Иванова.¹⁴

Узнав днем о внезапном отъезде Ставрогина, Верховенский уже не скрывал своего бешенства и более не считался с мнением «пятерки»: ведь теперь рушилась вся его мечта о полном властвовании за спиной скрываемого кумира—гордого как обожествленный «Иван-Царевич». С уходом Ставрогина всю возможную власть должен был представлять сам Петр Верховенский; теперь с «пятеркой» разговаривал наглый, самоуверенный диктатор-самозванец, требующий всей полноты власти и беспрекословного послушания, не останавливающийся ни перед любыми обвинениями в измене «общему делу», ни перед угрозами. Внушив всем страх перед арестом из-за якобы доноса Шатова, Верховенский добился от членов «пятерки», нагло шантажируя их, согласия участвовать в убийстве Шатова.

На следующий вечер, за несколько минут до прибытия Эркеля с Шатовым к пруду, Верховенский пресек последнюю попытку Виргинского пересмотреть решение об убийстве Шатова угрозой, что помимо Сибири, их всех ждет и другое—«не уйдете и от другого меча. А другой меч повострее правительственного» (III,6,458).

После убийства Шатова, еще находясь на берегу пруда, Верховенский в последний раз обратился к членам «пятерки», заявив, что теперь они должны «наблюдать и замечать друг за другом. Каждый из вас обязан высшим отчетом». «Еще много тысяч предстоит Шатовых»

¹⁴ Вячеслав Иванов, *О демонах*, в: *Достоевский. Трагедия—миф—мистика*, в: *Эссе, Статьи, Переводы*, Брюссель, 1985, сс. 7 и 81.

(III,6,463), то есть все должны превратиться в шпионов, доносить друг на друга и жить под угрозой расправы с ними таинственных «центральных комитетов».

Сам же Петр Верховенский, получив «документ» от Кириллова и убедившись в его самоубийстве, рано утром уехал в Петербург, откуда под чужим именем «проскользнул за границу», как сообщил хроникер. Приказ из столицы арестовать Верховенского опоздал на три дня, тот был уже далеко. Но он скрылся удовлетворенный тем, что успел воплотить в конкретные поступки, не принимая за них никакой ответственности, свою программу актов-действий «для систематического потрясения основ, для систематического разложения общества и всех начал», как было написано в его последней инструкции, оставленной «пятерке» (III,8,510).

Петр Верховенский, этот диктатор и властолюбец, осуществив на данное время свои злобные и разрушительные замыслы, трусливо скрылся за границу. Но в дальнейшем и он сам и созданный им бесовский легион его последователей будут претворять его идеи и замыслы в конкретные поступки, несущие людям смерть, порабощение и ненависть.

III

По-иному реализуется проблема философии замысла-мысли и конкретных поступков двух других персонажей романа, представленных со всей метафизической глубиной их характеров. Это Кириллов и Ставрогин.

Алексей Нилович Кириллов, пожалуй, самый трагический персонаж русской литературы. Инженер Кириллов прибыл в «наш город», чтобы получить место при строительстве железнодорожного моста. Приведя Кириллова к Степану Трофимовичу познакомиться, Липутин кратко и неверно излагает кое-какие взгляды Кириллова. Липутин заявляет, что Кириллов держится «нового принципа всеобщего разрушения [. . .] и требует уже больше чем сто миллионов голов [. . .] для водворения здравого рассудка в Европе» (I,3,77). Позже, в разговоре с хроникером Кириллов говорит, что Липутин все «переврал»:—«он это про головы сам выдумал, из книги, и сам сначала мне говорил» (с. 92).

Кириллов сам высказывает свои философские мысли в трех разговорах: с хроникером (I,3,91–95), с Николаем Ставрогиным (II,1,184–

190), и с Петром Верховенским (III, 6, 464–476). Этот последний разговор заканчивается страшной трагедией—самоуничтожением Кириллова. Только в романе *Братья Карамазовы*, в высказываниях Ивана Карамазова, создал Достоевский подобную картину глубочайшего кризиса этического сознания человека.

Корни теории Кириллова о человекобожестве находятся в работе Людвиг Фейербаха *Сущность христианства*, пропагандировавшейся Николаем Спешневым среди посетителей собраний у Петрашевского. Следует также напомнить, что главный тезис Фейербаха был провозглашен Бакуниным в его речи в 1865-ом году, на женевском конгрессе *Лиги мира и свободы*.¹⁵

В данной работе следует определить—какова же философия поступков Кириллова и как его философская мысль претворяется в конкретный поступок. Трагедия Кириллова в том, что у него *нет единой философии*—он раздираем двумя противоречивыми мыслями, которые он желал воплотить в конкретной «бытийности». Кириллов непрерывно думает, как совместить эти две антиномичные идеи, не находя выхода.

В разговоре с случайно зашедшим к нему хроникером, Кириллов говорит: «Всякий думает и потом сейчас о другом думает. Я не могу о другом, я всю жизнь об одном. Меня Бог всю жизнь мучил» (I, 3, 94). Он говорит, что он занят только тем, что ищет «причины, почему люди не смеют убить себя» (с. 92). В ответ на краткую реплику хроникера, что «человек смерти боится, потому что жизнь любит» (с. 93), Кириллов развивает свою теорию.

«Великодушный Кириллов», как охарактеризовал его Ставрогин, честный, добрый человек: он любит жизнь, символизируя ее в зеленом листке, делится последним с Шатовым, любит детей, защищает Марью Тимофеевну от побоев ее брата, мечтает отдать свою жизнь для счастья *других людей*. Он мечтает освободить человека от боли и страха. «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен» (с. 93). Выработывая свою философию действий, Кириллов идет сначала от формулы «я-для-других», замечательного принципа гуманизма. Но Кириллов считает, что, победив боль и страх смерти, он

¹⁵ Надежда Натова, *Роль философского подтекста в романе «Бесы»*, в: *Transaction of the Association of Russian-American Scholars in the USA*, New York, 1981, vol. XIV, pp. 69–100; см. также: Nadine Natov, *Philosophical subtext in the novel 'The Possessed'*, in: *Attualité de Dostoevskij* (a cura del' Instituto di Slavistica, Instituto Universitario di Bergamo), Genova: La Quercia Edizioni, 1982, pp. 21–33; также: Достоевский, *Бесы*, Примечания, ПСС, том 12, автор В. А. Туманов, сс. 218–223.

станет новым человеком, человекобогом. И тут его идеи вступают в неразрешимое противоречие.

Мечтая обожествовать человека, Кириллов отрицает существование Бога: «Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет. А тот Бог не будет» (с. 93). На резонное замечание хроникера «Стало быть, тот Бог есть же, по-вашему», Кириллов отвечает: «Его нет, но Он есть». И Кириллов проводит долгие бессонные ночи, мучительно ища разрешения этой проблемы.

Наряду с идеей создания счастья для всех других людей, сознание Кириллова остается отравленным ядом нигилизма. Помимо идеи разрушения старого мира, присущей многим революционно настроенным молодым людям того времени, Ставрогин разжигал в Кириллове идею *антиитеизма*. Богоборчество приводит Кириллова к потере абсолюта—нет Бога, нет нравственных норм вне человека. Кириллов несколько раз повторяет, что ему «все равно» и важно лишь, что и в его мыслях и поступках «была одна его воля и теперь одна его воля» (I,6,290). В последнем разговоре с Петром Верховенским Кириллов восклицает, что теперь он обязан заявить своеволие:

Я три года искал атрибут божества моего и нашел! атрибут божества моего—Своеволие! Это всё, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою (III,6,472).

Своеволие—это переход моральных норм, когда человек более не отличает добро от зла; люциферрианство богоборца отступает перед властью Аримана—демона-разрушителя. Так, по мысли Вячеслава Иванова, перед Кирилловым открываются два пути: путникам «принадлежит выбор между узкою тропою Христа и широкою дорогою Аримана».¹⁶

Мечтая сделать всех людей счастливыми, пожертвовав своей жизнью, Кириллов смешивает две идеи: в разговоре со Ставрогиным Кириллов вдруг заявляет, что «человек несчастен потому, что не знает, что он счастлив. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту. Эта свекровь умрет, а девочка останется—все хорошо. Я вдруг открыл». Ставрогин замечает—«А кто с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку—это хорошо?»—«Хорошо»,—отвечает Кириллов и далее утверждает, что «всё хорошо, всё» (II,1,189). Это смешение добра и зла, подобно Сатане Мильтона, и ведет великодушного Кириллова на путь демонизма.

¹⁶ В. Иванов, *О демонах*, *op. cit.*, с. 86.

Однако, заявив, что «старого Бога больше не будет», и уничтожая Бога, Кириллов не может уничтожить *идеи Бога*.¹⁷ Напомним, что он зажигает лампадку перед образом Спасителя: в большой комнате Кириллова, плохо обставленной старой сборной мебелью, в углу помещался старинный образ Спасителя, пред которым теплилась лампадка, зажигаемая обычно старой женщиной, родственницей хозяина, смотревшей за старым домом Филиппова. Лампадку старуха зажигала каждый день, но когда она была занята со своей больной снохой, лампадку затеплял сам Кириллов. Ставрогин заметил это и спросил Кириллова не уверовал ли он.

Состояние духа Кириллова, хотя и усмехнувшись, Ставрогин верно определил, сказав ему: «Если бы вы узнали, что вы в Бога веруете, то вы бы и веровали; но так как вы еще не знаете, что вы в Бога веруете, то вы и не веруете.» (II,1,189) «Это не то, перевернули мысль», возразил Кириллов, но хорошо запомнил сказанное Ставригиным.

В последнем трагическом разговоре с Петром Верховенским, когда тот добивался от Кириллова записки, что это он—Кириллов—убил Шатова, выявляется, что для Кириллова непреложна шестая заповедь «Не убий» по отношению к другому человеку. На циничный совет Верховенского—«я бы на вашем месте, чтобы показать своеволие, убил кого-нибудь другого, а не себя. Полезным могли бы стать» Кириллов заявляет: «Убить другого будет самым низким пунктом моего своеволия, и в этом весь ты. Я не ты: я хочу высший пункт и себя убью» (III,6,470).

Поддавшись на ухищрения Верховенского, Кириллов опять начинает разъяснять ему свою теорию, мучаясь невозможностью совместить два антиномичных принципа: «Бог необходим, а потому должен быть»—«Ну, и прекрасно», поддакивает Верховенский. «Но я знаю, что Его нет и не может быть». «Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?» восклицает Кириллов (с. 469).

Уничтожая «прежнего Бога», Кириллов не может уничтожить в своем уме образ Христа: «неподвижным, иступленным взглядом смотря перед собой», Кириллов говорит Верховенскому:

¹⁷ Альбер Камю пишет в главе о богоубийцах (в книге *Бунтующий человек*), что после французской революции Бог был убит, и Камю вспоминает слова Штирнера, что при этом не была уничтожена мораль принципов, в которых сохранилось воспоминание о Боге. «Dieu est mort, mais comme l'avait prédit Stirner, il faut tuer la morale des principes ou se retrouve encore le souvenir de Dieu» (Albert Camus, *Les déicides*, en: *L'Homme Révolte*, Paris: Gallimard, 1951, p. 171).

Слушай большую идею: был на земле один день и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека—одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и *этого*, даже чудо свое не пожалели, а заставили *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек? (III,6,471)

Эта вдохновенная речь—высшее выражение преклонения перед распятым Иисусом. Но Кириллов не доходит до веры в Воскресение. Иисус не стал для Кириллова Богочеловеком: «Его заставили жить среди лжи и умереть за ложь», с отчаянием заключает Кириллов. Он начинает также понимать, что его теория ложна, и он не станет человекобогом. Непрерывная борьба в сознании Кириллова двух идей-антиномий духовно убивает его. В отчаянии он заявляет: «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою». Он добавляет, противореча своим прежним высказываниям: «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь [. . .]. Я обязан уверовать, что не верую» (с.472). Это насильственное *долженствование* убивает и идею абсолютной свободы. Первоначальный поступок-мысль—спасти человечество от боли и страха смерти по принципу *я-для-других*—оборачивается обязанностью убить себя, чтобы доказать *свою мысль*, действовать теперь по принципу *я-для-себя*, что ведет его к беспредельному отчаянию человека перед небытием.

Сцена самоуничтожения Кириллова—самая трагическая и страшная сцена во всей литературе. Совершая самоубийство, Кириллов действует уже ни по принципу *я-для-других*, ни по принципу *я-для-себя*. Он теряет свой атрибут—своеволие и делается объектом чужой воли: для Петра Верховенского Кириллов только объект, он для него *другой-для-меня* и должен подчиниться бесовскому властвованию над ним хладнокровного убийцы. В последнюю минуту сознание крушения своей невозможной идеи о самообожествлении человека приводит Кириллова к озверению—к страшной метаморфозе в последние моменты его существования.

IV

О Николае Всеволодовиче Ставрогине так много написано, что каждая фраза о нем уже кажется всем знакомой. Тем не менее, еще много не затронуто предыдущими анализами. Я предполагаю, говоря о Ставрогине, рассмотреть только один пункт—его поступки-действия, его акты-поступки как реализацию его философии, его поступка-мысли.

У Николая Ставрогина, как и у Кириллова, *нет единой философии*. В этом отношении его можно сопоставить с Кирилловым, который, хотя и не согласился с характеристикой Ставрогиным его духовного разлада, применил к определению духовного состояния Ставрогина ту же формулировку. В последнем разговоре с Петром Верховенским, Кириллов после слов «Бог необходим, а потому должен быть. Но я знаю, что Его нет и не может быть», говорит: «Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых» (III, 6, 469). Неожиданно Кириллов добавляет: «Ставрогина тоже съела идея [. . .]—Как?—наострил уши Петр Степанович,—какая идея? Он вам сам что-нибудь говорил?—Нет, я сам угадал: Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что верует, что он не верует.—Ну, у Ставрогина есть и другое, поумнее этого, сварливо пробормотал Петр Степанович» (с. 469). Кириллов повторяет и применяет к расколотому этическому сознанию Ставрогина слова, ранее сказанные Ставрогиным о самом Кириллове (см. II, 1, 189).

Но у Кириллова его вера-неверие происходят от мучительной раздвоенности его религиозного сознания; *этически* мыслью он причастен к бытию, желая своим конкретным последним поступком достичь счастья *других людей*. Неверие же Ставрогина происходит от его отрицания своей причастности бытию-событию, установления своего «алиби» (по терминологии Бахтина) по отношению к конкретному миру, в котором Ставрогин совершает свои поступки.¹⁸

Раздвоение философской мысли Кириллова было явным—о своих антиномичных идеях он говорил открыто. Распад воззрений Ставрогина и его искушения Шатова и Кириллова двумя противоположными теориями привели его к полному отходу от причастности бытию-событию конкретного мира и отрицанию нравственного смысла поступков-актов и поступков-мыслей.

В подготовительных материалах к роману неоднократно подчер-

¹⁸ М. М. Бахтин, *op. cit.*, сс. 46–50.

живается желание «князя» (Ставрогина) отделиться от всех других, от их взглядов и мнений: в заметке от 15 марта 1880 г. говорится: «Он уклоняется в фразу, что он сам по себе» (том 11, с. 134). В предыдущей заметке, от 11 марта 1880 г., записано: «Князь говорит свысока и насмешливо: Я не верую в Бога [. . .] Оставьте меня, я сам по себе,» и затем добавлено: «Князь говорит: Я хочу быть вне движений и колебаний, я сам по себе и живу для себя» (с. 134).

В подготовительных материалах говорится и о других особенных свойствах «Князя» (Ставрогина): «Он—человек необыкновенный» (с. 142). Затем записано: «Князь—еще характеристика: испорченная природа барчука и великий ум и великие порывы сердца» (с. 152). Также подчеркивается обаяние Ставрогина, что он обаятелен и его обаянию поддаются все.» «Нотабене от автора. Вообще иметь в виду, что Князь обворожителен, как демон, и ужасные страсти борются с [. . .] подвигом» (с. 175). И главное свойство, действующее на других: «Он должен быть обольстителен» (с. 174).

Ставрогин не только обольстителен, для многих он «солнце». В книге *Миросозерцание Достоевского* (1923 г.) Николай Бердяев повторяет свое мнение, высказанное еще в 1914 г.: «Ставрогин—солнце, вокруг которого все вращается. И вокруг Ставрогина поднимается вихрь, который переходит в беснование. Все тянется к нему, как к солнцу, все исходит от него».¹⁹ В статье *Ставрогин*, написанной в мае 1914-го года, по поводу инсценировки романа *Бесы* на сцене Московского Художественного Театра, Бердяев подробно излагает свое мнение об исключительности Ставрогина. Он считает, что в романе *Бесы*—трагедии символической—нет ничего и никого, кроме Ставрогина:

Всё—он, все—вокруг него. Он—солнце, истощившее свой свет. И вокруг солнца потухшего, не излучающего уже ни света, ни тепла, вращаются все бесы. И все еще ждут от солнца света и тепла, предъявляют безмерные требования к своему источнику, тянутся к нему с бесконечной влюбленностью и ненавидят и злобствуют, когда видят солнце потухшее и охлажденное.²⁰

В этом замечательно тонком анализе личности Ставрогина выражение вызывает мнение о нем, как «потухшем» солнце. Ставрогин человек богато одаренный: красота, ищущий ум, бесстрашие, внешнее

¹⁹ Н. Бердяев, *Миросозерцание Достоевского* (Глава II—Человек). Paris: YMCA-Press, 1968, с. 39. Перепечатано с издания YMCA-Press, Berlin, 1923.

²⁰ Н. Бердяев, *Ставрогин*, в: *Русская Мысль*, 1914, № 5, сс. 80–89.

обаяние—все это делало его «солнцем» для многих. Но поддавшись демонизму, Ставрогин-солнце не излучает животворящего света и тепла: он—черное солнце, лучи которого сжигают и губят все, что попадает в его орбиту. Напомним, что страшная картина жестокого губительного солнца, враждебного всему живому и испепеляющего его своими смертоносными лучами, дана в новелле Альбера Камю *Ренегат*.²¹

В романе Ставрогина не раз называют «солнцем» разные персонажи. Во время последнего разговора с Николаем Всеволодовичем, посетившим его, Лебядкин, в ожидании дальнейших субсидий, называет его «благодетелем» и говорит: «Я как солнца ожидал вас всю неделю» (II,1,210). Однако Лебядкин тут же убедился, что Ставрогин «для зла людям живет», и ему стало жутко (с. 214), как будто смертоносная эманация зла, исходящая от Ставрогина, уже коснулась незадачливого «капитана», предвещая скорую жуткую смерть.

Для Петра Верховенского Ставрогин также «солнце». В полубредовой речи после собрания «у наших», Верховенский, в страхе быть отвергнутым Ставрогиным и потерять его для своих властолюбивых намерений, открывает перед ним свои политические замыслы. «Ставрогин, вы красавец!—вскричал Петр Степанович почти в упоении». Будучи во власти люциферианской красоты Ставрогина, Верховенский видит в нем сверхчеловека: «Вы смотрите всем ровней, и вас все боятся», «Вы красавец, гордый как Бог, ничего для себя не ищущий»—«Мне, мне именно такого надо, как вы»—продолжает восклицать Петр Верховенский, мечтая объявить Ставрогина «Иваном Царевичем», сверхсуществом, новым «божеством», которому Петр поклоняется. Ставрогин уже не человек, он *идол*:—«Я люблю идола! Вы мой идол!»—продолжает Верховенский в экстазе обожания: «Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк» (II,8,323–324). Идол—ложное божество, божество языческое, бездушное, по ту сторону добра и зла.

Высокомерие, презрение и отвращение к людям и равнодушие ко всему окружающему—характерные черты реального Ставрогина. Описывая жизнь и поведение Ставрогина в «нашем городе», хроникер увидел в богоподобном красавце Ставрогине не только «отвратительную красоту», но и угадал в нем зверя, до времени скрывавшего свою сущность. Хроникер во второй раз повторяет: «и вот—зверь вдруг выпустил свои когти» (I,2,38). Но еще до хроникера, демоническую

²¹ A. Camus, *Le Renégat ou Un Esprit Confus*, en: *L'Exile et Le Royaume*, Paris: Gallimard, 1957, pp. 45–72.

сущность Ставрогина почувствовал самозванный капитан Лебядкин, назвав его, по словам Липутина, «премудрым змием»: «поражен этим человеком: премудрый змий». — сказал Лебядкин Липутину (I.3.83).²²

Свое психическое состояние Ставрогин чуть приоткрывает в последнем письме к Даше: он пишет, что «не разделял ничего» с «отрицающими нашими», и присоединиться к ним «для смеху, со злобы» не мог, так как он «все-таки имеет привычки порядочного человека» и ему «мерзило». (И это сказано после всех тех низостей и мерзостей, которые он совершил в Петербурге!) Тут же Ставрогин добавляет, что все его чувства всегда были вялы и мелки: «Судите, до какой степени мне было легко и сколько я метался!» (Заключение, с. 514)

О внутренней неуравновешенности своего сына интуитивно догадывалась его мать, Варвара Петровна; «она смотрела на него с гордостью, но постоянно с беспокойством», как замечает хроникер (I.2.37). Об этом же она говорила Липутину, призвав его к себе в дом, чтобы узнать его мнение о «настроении ума» своего сына, и сказала:

Могло быть нечто странное, особенное, некоторый оборот мыслей, склонность к некоторому особому воззрению [. . .] По крайней мере, я сама заметила в нем некоторое постоянное беспокойство и стремление к особенным наклонностям (I.3.81).

Любящая мать не могла проникнуть в душу своего сына и понять причины все большего отъединения его от других людей и их жизни. Она не могла знать, что в душе ее Nicolas долго шла борьба противоположных мыслей и чувств: он все более замыкался «сам с собой» и стал неспособен к состоянию *transcensus*, как говорит Вячеслав Иванов, к такому состоянию, «при котором возможным становится воспринимать чужое Я не как объект, а как субъект».²³

Метания и беспокойство Ставрогина скрывались под маской «сверхчеловека», равнодушие и самообладание которого не имеет границ. Все *пробы* своей силы Ставрогин делал «для себя и для показа», как он пишет Даше в последнем письме. Он замкнут в себе, для него существует только принцип *я сам, я-для-себя*, но не *я-для-других*. Он не задумывается над значением своих поступков для других, чувство ответственности его не беспокоит. Поступая по принципу *я-для-себя*,

²² Бытие, Первая книга Моисеева, глава 3,1: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог». 13: «И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.»

²³ В. Иванов, *Трагический принцип мирозерцания*, в: Достоевский. Трагедия—Миф—Мистика, с. 21.

Ставрогин противопоставляет себя другим. Этим и объясняется его глумливое поведение на дуэли с Гагановым. В романе много случаев, когда Ставрогин, совершая поступок-действие или поступок-слово, уходит от ответственности с высокомерием и презрением к реакции и мнению других.

Лишь дважды в сознании Ставрогина проникла мысль о «соотнесении различных ценностных центров», как говорит Бахтин,²⁴ *Я—Ставрогин и другие*, и он задумался над тем, как его видели другие.

Первый раз о влиянии на него мнения *других* Ставрогин повествует сам в своей «исповеди». Ставрогин признается в своих «листках» как впервые он испытал страх перед другими после происшествия с Матрешей. Проведя вечер в кабаке, откуда ночью в номера его привез Лебядкин, Ставрогин записал о своих ощущениях:

Первая мысль по пробуждении была о том: сказала она или нет; это была минута настоящего страха [. . .]. К вечеру я опять почувствовал страх, но уже несравненно сильнее [. . .]. Я никогда не чувствовал страху и, кроме этого случая в моей жизни, ни прежде, ни после ничего не боялся (том 11, гл. У Тихона, сс. 16–17).

Ему уже мерещилась каторга. Вместе со страхом Ставрогин испытывал чувство презрения и гадливости к Матреше: «Я возненавидел ее до того, что решил убить». Новое преступление, задуманное Ставрогиным, чтобы избавиться от страха, чувства ранее незнакомого, «ощущение очень мучительное», было предупреждено самой Матрешей. Через несколько дней всё ему «надоело» и он решил все закончить и уехать из Петербурга. Когда он пришел отказаться от квартиры, он стал свидетелем самоубийства девочки: сидя в своей комнате и смотря на «крошечного красненького паучка», ставшего символом злобы и демонизма Ставрогина. Красавец Ставрогин, мыслитель и богоборец, несколько дней занят происшествием с оскорбленной им жалкой, несчастной девочкой и *боится* ее.

Ненависть, приливы бешенства и злоба на себя при воспоминании о том, как он «струсил», мотивировали дальнейшие поступки Ставрогина. «Я изливал мою злость на ком я мог», написал Ставрогин в своих «листках»: «Мне и вообще тогда очень скучно было жить, до одури». В это время и пришла ему «идея искалечить как-нибудь жизнь, но только как можно противнее». Тут и появилась «мысль о браке Ставрогина с последним существом» — хромой Марьей Лебядкиной: «Безобразнее нельзя было вообразить ничего» (том 11, с. 20).

²⁴ М. М. Бахтин, *К философии поступка*, сс. 66–67.

Приехав после этого в «наш город» по просьбе матери, Ставрогин «жил вяло, тихо, довольно утрюмо». В городе никто не знал о грязных поступках в Петербурге после выхода в отставку, но многие предполагали, что на его душе есть какая-то «роковая тайна». Затем, как сообщает хроникер, «вдруг зверь показал свои когти» и позволил себе несколько злобных, нелепых выходок (I.2.37), что заставило его уехать за границу.

Через четыре года, вернувшись к матери в «наш город», Ставрогин решил опубликовать свою «исповедь», отпечатанную где-то за границей. За несколько дней до посещения архиепископа Тихона, Ставрогин пришел ночью к Кириллову, просить его быть секундантом в дуэли с Гагановым. И тут, вслед за утвердительным ответом Кириллова, на вопрос всё ли еще он «в тех же мыслях», т. е. в решении покончить с собою, Ставрогин неожиданно говорит, что и у него была мысль о самоубийстве, но причина была совершенно иная. Впервые, после преступления и страха перед разоблачением, описанных в «исповеди», Ставрогин задумался над отношением людей к его постыдным поступкам и как бы он реагировал на то, что люди будут тысячу лет издеваться над ним и запомнят его стыд и подлый позор, «и вдруг мысль: <Один удар в висок, и ничего не будет.> Какое дело тогда до людей и что они будут плевать тысячу лет, не так ли?»—спрашивает он мнения Кириллова. Ставрогин переносит вопрос в область метафизики, отделяя себя от других людей и совершенных преступлений во времени и в пространстве: если бы он жил на луне и там совершил «все эти смешные пакости», то теперь, будучи на земле и зная, что «тамошние» будут тысячу лет смеяться и плевать на его имя, он задает себе вопрос, задело ли бы это его? «Но теперь вы здесь и смотрите на луну отсюда: какое вам дело здесь до всего того, что вы там наделали и что тамошние будут плевать на вас тысячу лет, не правда ли?» (II.1,187). После краткого ответа Кириллова «Не знаю», Ставрогин более не поднимает вопроса о своей ответственности за совершенные поступки.—мысли, возникшей в его сознании быть может под влиянием какого-либо воспоминания о его поездке в Иерусалим.

Если в начале богоборчества Ставрогина и столкновения в его сознании двух противоречивых идей возможно видеть в нем Люцифера, отторженного от горнего мира, то вскоре этот Люцифер, повелитель бесов, сам становится объектом искушения «маленького, гаденького бесенка», по его собственному описанию в разговоре с Дашей после дуэли с Гагановым (II.3.234).

Марья Тимофеевна Лебядкина преклоняется перед Ставрогиным-

Люцифером, «князем мира сего», всё время называет его «князем». Когда Ставрогин говорит ей, что он *не князь*, она кричит: «Убил ты его или нет?» На злобный вопрос Ставрогина—«За кого ты меня принимаешь?»—она кричит: «А кто тебя не знает [. . .] Только мой-то и Богу захочет, поклонится, а захочет и нет» (III,2,279). А пришедший к ней—*самозванец* и прячет нож за спиной. Развенчанию люциферианства Ставрогина способствовало и изменение его эмоционально-волевого тона, замеченного и интуитивно почувствованного Марьей Тимофеевной. От самообладания и горделивого высокомерного равнодушия «сверхчеловека-Люцифера», Ставрогин все чаще переходил к раздражению и даже впадал в *бешенство*.

Войдя в комнату Марьи Тимофеевны, Ставрогин «продолжал стоять на том же месте у дверей; неподвижно и пронзительным взглядом безмолвно и упорно всматривался в ее лицо». Марья Тимофеевна, проснувшись, пришла в ужас: тогда Ставрогин «опомнился; в один миг изменилось его лицо». Изменился не только взгляд: он заговорил с ней ласковым голосом и продолжал «всё приветливее и ласковее улыбаться». Но демоническая сущность Ставрогина уже проявилась в его взгляде и, по мере ее реплик, «опять давешнее выражение мелькнуло в его глазах». Изменился и тон—он стал говорить *нетерпеливо* и даже «вскричал—К чему эта комедия?» Далее, в ответ на ее длинные речи о ее «князе» и ее какой-то вине перед ним и опять какого-то внезапного испуга, Ставрогин вскричал «почти в бешенстве: Да что с вами?» После ее хохота и криков «Прочь, самозванец!» и упоминания о *ноже*, Ставрогин в *бешенстве* оттолкнул ее от себя и бросился бежать (III,2,215–219).

В таком же бешенстве Ставрогин оттолкнул от себя Федьку Каторжного, ждавшего его на мосту, и с «неутолимой злобой» ударил его о мост. С дьявольским хохотом он затем начал выбрасывать кредитки из своего портмоне и наконец «кинул в него всей пачкой денег». Этот глумливый хохот и жест сказали Федьке больше всех слов о согласии Ставрогина на намерение Федора «зарезать Лебядкина», когда он сможет «вынуть» у Лебядкина «и все полторы тысячи [. . .] если только пообождав» (III,2,220–221).

Разговаривая с архиереем Тихоном, еще до прочтения Тихоном его «исповеди», Ставрогин «раздражался все больше и больше». Ставрогин как-будто делает попытку освободиться от своего демонического отрицания бытия, рассказав о своих низких поступках, и как бы желает прощения. Но тут же заявляет Тихону: «Я никого не зову в мою душу, я ни в ком не нуждаюсь, я умею сам обойтись [. . .]. Ну,

так знайте, что я вам ничего не открою, никакой тайны, потому что в вас совсем не нуждаюсь» (том 11, гл. У Тихона, с. 11).

Вместо исповеди-покаяния Ставрогин заявляет о своей непричастности к бытию-событию и о своем принципе *я-для-себя*. Говоря о решении Ставрогина опубликовать свою «исповедь», Тихон заметил: «Дальше подобного удивительного подвига, который вы замыслили, идти покаяние не может, если бы только [. . .]. Если бы это действительно было покаяние и действительно христианская мысль». Но «исповедь» Ставрогина *не покаяние*. Тихон говорит ему: «Но вы как бы уже ненавидите вперед всех тех, которые прочтут здесь описанное, и зовете их в бой [. . .] что же это как не горделивый вызов от виноватого к судье?» И далее Тихон говорит: «меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость» (там же, сс. 24–25). Об ореоле «сверхчеловека» здесь уже не может быть и речи: Тихон советует Ставрогину отложить «листки» и намерение их опубликовать—«и тогда уже все поборите. Всю гордость свою и беса вашего посрамите! Победителем кончите, свободы достигнете» (там же, с. 29).

Но бесовская гордыня Ставрогина мешает ему послушать совета *другого*. В варианте сцены у Тихона написано: Ставрогин в гневе берет маленькое распятие из слоновой кости с письменного стола Тихона и ломает его. Сломав распятие, «с горделивым вызовом» Ставрогин «бросил обломки распятия на стол».²⁵ В этом злобном жесте наиболее ясно сказалась метафизическая сущность Ставрогина. Вместо покаяния, он подтверждает свой демонизм и, ломая распятие, второй раз отпадает от Бога, отторгает и презирает христианскую мораль. Ставрогин (στυγρός) не принял своего креста; Ставрогин-Люцифер не выдержал испытания и поддался духу «зияющей тьмы Аримана, демона, несущего тление и небытие», по словам Вячеслава Иванова.²⁶

В предсмертном письме к Даше, зовя ее поехать с ним в кантон Ури, Ставрогин пишет: «место очень *скудно*, очень *мрачное*», и объясняет, почему он зовет Дашу: «Мне вы милы, и мне, в тоске, было хорошо подле вас; при вас одной я мог вслух говорить *о себе*». Он знает, что зовя Дашу к себе, он совершает «ужаснейшую низость»: «Я вас не жалею, коли зову, и не уважаю, коли жду.» И далее: «Я ничего от Ури не надеюсь, я просто еду». Он предупреждает Дашу, чтобы она не надеялась «поставить перед ним наконец цель». Цели в его помыслах и в его жизни нет—«из меня вылилось одно отрицание, без

²⁵ Ф. М. Достоевский, Варианты к главе У Тихона, ПСС, том 12, сс. 114–115.

²⁶ В. Иванов, О демонах, сс. 78 и 85.

всякого великодушия и безо всякой силы» (III,8,513–514). Кириллов давно почувствовал отсутствие цели и силы в поступках Ставрогина и поэтому сказал ему после оскорбительной для Гаганова дуэли: «Вы не сильный человек» (II,3,228). Эту же вялость, отсутствие цели и равнодушие ко всему наконец понял и Петр Верховенский, понял, что Ставрогин не его фантастическая «ладья» с Иваном Царевичем, а «барка на слом» (III,3,408).

Всё это—«скука до одури», равнодушие, ощущение пустоты в себе, презрение и отвращение к окружающим его людям и безразличие к их мнению, раздражение и неизбывная злоба и духовное погружение во тьму—привело Ставрогина к последнему решению еще раз «искалечить как-нибудь жизнь» и покончить со всем самоуничтожением через повешение, самую отвратительную казнь. Но и в этом последнем поступке прежде всего *я сам*, предельная отчужденность и независимость от всех—«никого не винить», как написано в последний момент в краткой записке. Теперь уже Ставрогин остался *сам с собою*. *Других* уже нет и никогда более не будет—«черное солнце» сожгло самое себя.

DAVID K. PRESTEL

Michigan State University

Father Zosima and the Eastern Orthodox Hesychast Tradition

Fyodor Dostoevsky's depiction of Father Zosima in *The Brothers Karamazov* has long been a source of disagreement among critics. Beginning notably with Konstantin Leont'ev, many investigators both within and outside the Orthodox tradition have noted what they consider to be significant discrepancies between Zosima's teachings and the specifics of Orthodox doctrine.¹ Dostoevsky himself, by all accounts, expended great effort on the composition of Book VI *The Russian Monk* (*Русский инок*), which presents Zosima's life and teachings, and intended the account to be an effective counter argument to the atheism of the *Grand Inquisitor*.² In his letter to K. P. Pobedonostsev (694) written in the summer of 1879, Dostoevsky expressed concern that *The Russian Monk* would indeed be a "sufficient answer" (достаточным ответом) to the *Grand Inquisitor*, the more so as it was not presented "point by point, but so to say in an artistic picture" (не по пунктам, а так сказать в художественной картине).³ As many critics have pointed out, the placement of *The Russian Monk* after the *Legend* also indicates that it was clearly intended to be a refuta-

¹ For the best summaries of this controversy see Sven Linnér, *Starets Zosima in 'The Brothers Karamazov': A Study in the Mimesis of Virtue*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1975, pp. 86–111; Roger B. Anderson, *Mythical Implications of Father Zosima's Religious Teachings*, in: *Slavic Review*, 38 (1979), pp. 272–289. For a reasonable perspective on the issue see A. Boyce Gibson, *The Religion of Dostoevsky*, London: SCM Press, 1973, pp. 4–7.

² As Nathan Rosen writes, Dostoevsky himself identified Books V (*The Grand Inquisitor*) and VI as "culminating points" (кульминационные точки) in the novel, *Style and Structure in 'The Brothers Karamazov'*, in: *Russian Literature Triquarterly*, 1, no. 1 (1971), p. 352. See also F. M. Dostoevsky, *Pis'ma IV 1878–1881*, ed. by A. S. Dolinin, Moscow: Chudožestvennaja literatura, 1959, Letters No. 668, p. 65 and 685, p. 91. Although there is no doubt that Dostoevsky put great store in Book VI, what exactly he meant by "culminating point" is not entirely clear, and it should be noted that elsewhere he maintained that he considered the chapter *Cana of Galilee* to be "the most essential (самая существенная) in the whole book, and perhaps even in the novel", *Pis'ma*, Letter 697, pp. 113–114. Rosen's point that Books V and VI are "culminating points" only as the *pro* and *contra* of an ideological debate crystallizing the main issues in the novel is well taken (Rosen, p. 353).

³ *Pis'ma IV 1878–1881*, Letter No. 694, pp. 108–109.

tion.⁴ Whether he succeeded or not has been extensively debated in criticism, but what is of more concern to the present study is the issue of Zosima's Christianity and even more specifically his place within the starets tradition.⁵

Leont'ev questioned Zosima's lack of "fear of the Lord," as well as his "joyfulness" in the midst of this "vale of tears." Also of concern to him was the absence of monastic discipline as exemplified in the lives of Zosima's supposed models Tichon of Zadonsk and Amvrosij of Optina.⁶ Despite "a certain fanaticism," on Leont'ev's part, Linnér affirms the validity of his views, and cites a number of other authorities in support of his thesis.⁷ For example, Archbishop Anthony of London [Bloom] speaks of Zosima's "sweetness," which Linnér compares to the "spiritualité douceuse" cited by Kologrivoff.⁸ Zander, with, unfortunately, no documentation states that "the reason the Elders of Optina Pustyn regarded the image of Zosima somewhat doubtfully may have been precisely the absence in his life of the 'invisible warfare' which constitutes the very essence of monastic asceticism."⁹ In a lengthy refutation of Zosima's Or-

⁴ Rosen (pp. 353–354) points out that Vasilij Rozanov, in his *Legenda o Velikom Inkvizitore* (= Slavische Propyläen, 67, München: Wilhelm Fink, 1970), was the first to isolate the *Legend* from the rest of the novel («связь ее с фабулой этого романа так слаба, что ее можно рассматривать как отдельное произведение», p. 5). Other critics followed suit, and the result was a concomitant lack of attention to *The Russian Monk*. Religious commentators (Rosen, p. 354), on the other hand, isolated *The Russian Monk*, and used its religious ideas outside of the context of the novel. Rosen suggests integrating the two "culminating points" and accepting Dostoevsky's placement of them as the most appropriate; as a introduction to the main action of the novel itself (p. 363).

⁵ For the best discussion of his success or failure see Nathan Rosen, *Style and Structure* [...], pp. 358–363. Rosen makes two very important points. First, that the refutation of the Grand Inquisitor is made not only in the subject matter of Zosima's speech, but also "in the cunning mosaic of Church Slavic and modern Russian in which Zosima's words are inlaid, so that the Russian reader unconsciously responds with what is best in his own childhood, with the most potent memories of religious and esthetic experience." *The Russian Monk* is thus seen to be a "two-dimensional icon that has its fourth dimension in the reader's unconscious memories of childhood" (Rosen, pp. 361–363). Following Rosen, Alexander Golubov maintains that "it is through a regular structured succession of religious motifs and images that Dostoevsky refutes the Grand Inquisitor." This process begins in *Русский инок*, but is fully developed only in the personal lives of the Karamazov brothers. Cf. Golubov, *Religious Imagery in the Structure of the Brothers Karamazov*, in *Russian and Slavic Literature: Selected Papers in the Humanities From the Banff 1974 International Conference*, Cambridge, MA: Slavica, 1976, pp. 132–133.

⁶ Linnér, pp. 96–100; Anderson, pp. 275–276.

⁷ Linnér, pp. 98–99.

⁸ Linnér, pp. 99–102.

⁹ L. A. Zander, *Dostoevsky*, London: SCM Press, 1948, p. 135. Konstantin Mochulsky, also without attribution, repeats the same claim, *Dostoevsky: His Life and Work*, translated by Michael Minihan, Princeton: Princeton University Press, 1967, p. 589. Anderson cites Lebedev's account of the refusal by government censors to grant Tolstoy's request to publish *The Russian Monk* separately in 1886, as further evidence of official rejection, but it is entirely possible that this action was directed more at Tolstoy than at the content of *The Russian Monk*, Anderson, p. 273,

thodoxy, Sergei Hackel maintains that, in general, the church is not involved in the practices advocated by Zosima and the elder nowhere refers to sacraments or services, which are the normal manifestations of Orthodox life.¹⁰ A more sympathetic, and, admittedly, less militantly Orthodox view is represented by George Panichas who writes that “though Dostoevsky’s religious philosophy is colored by Orthodox Christian spirituality, it transcends Orthodox ecclesiology,” by which he means that it is purged of personality, dogma, legalism and ritual.¹¹

While the vote has certainly been stacked against them, there have been supporters of the Orthodoxy of Zosima. Most notably, Antonij [Chrapovickij] Metropolitan of Kiev and Galicia, who denies that Dostoevsky preaches a “rosy Christianity” as Leont’ev charges, but seeks to convince people that the possibility of rebirth has been procured by God, awaiting only the exercise of their own free will.¹²

Malcolm Jones, summarizes the problem facing critics best when he states that Zosima’s God is a distant God and that his religion is man-centered rather than God-centered, but at the same time, “there is sufficient of the traditional Gospel, there, or its echo to make one unsure.”¹³ It is perhaps this “echo” that is the subject of the present study. Although, many investigators have compared Zosima and his teachings with the starets tradition, the tradition has always been defined in terms of individual elders such as Tichon of Zadonsk and

fn. 5. See also V. K. Lebedev, *Otryvok iz romana ‘Brat’ja Karamazovy’ pered sudom cenzury*, in: *Russkaja literatura*, no. 2 (1970), p. 124.

¹⁰ Sergei Hackel, *The Religious Dimension: Vision or Evasion? Zosima’s Discourse in ‘The Brothers Karamazov’*, in: *Fyodor Dostoevsky as part of the series Modern Critical Views*, ed. Harold Bloom, New York: Chelsea House, 1989, p. 221. Hackel treats *The Russian Monk* as a separate piece, “segregated from the novel proper and limited largely to religious discourse” (p. 212). He maintains that, although the *The Grand Inquisitor* may also be “cocooned,” it is has a single narrator who is its author, while *The Russian Monk* possesses a layered narration which loses its effectiveness, in the sense of immediacy, with each layer (pp. 212–213).

¹¹ George A. Panichas, *The Burden of Vision: Dostoevsky’s Spiritual Art*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, p. 21; *Pater Seraphicus: Dostoevsky’s Metaphysics of a ‘New Saintliness’*, in: *The Reverent Discipline: Essays in Literary Criticism and Culture*, Knoxville: University of Tennessee Press, 1974, p. 252. In *The Burden of Vision*, Panichas examines five of Dostoevsky’s novels, operating under the assumption that “Dostoevsky is not a theologian; he is not a builder of religious systems, although at the same time he accepts ‘le système de chrétienté’ as one that possesses and discloses the true historical unity and order of man’s existence and destiny” (p. 16).

¹² Antonij (Chrapovickij), *Slovar’ k tvorenijam Dostoevskogo*, Sofia: Rossijsko-bulgarskoe knigoizdatel’stvo, 1921, pp. 127–128.

¹³ Malcolm V. Jones, ‘*The Legend of the Grand Inquisitor: The Suppression of the Second Temptation and Dialogue with God*, in: *Dostoevsky Studies*, vol. 7 (1986), p. 128. Jones sees the reader’s perception as the key. One must determine “how far Zosima’s ‘heresies’ are perceived as surface deviations and therefore peripheral, and how far they are perceived as having taken on their own independent life” (p. 128).

Amvrosij of Optina, or the practices of much earlier hesychasts such as Nil Sorskij.¹⁴ In the present study, we will look for Zosima's antecedents while taking the lead of Dostoevsky himself who, in Chapter 5 of Book 1, while sketching the history of the elders in Russian monasticism, states that the institution of elders had existed on Athos and in Sinai for a thousand years, and, though it had earlier existed in Russia, it had fallen into oblivion and had been "revived again in our country at the end of the last century by one of the great ascetics, (as he is known), Paisij Velichkovsky and his disciples."¹⁵ Although Paisij is sometimes mentioned in studies of *The Brothers Karamazov*, as far as I know there has not yet been a detailed comparison of his writings and monastic reforms with the depiction of Zosima, and it is that purpose which I propose for the present study. In the concluding section of the article, implications this comparison may have in interpreting the novel will be briefly examined. Paisij Veličkovskij was a Ukrainian mystic, spiritual teacher and writer who had a great and lasting influence on monastic spiritual practice both in the Slavic and Romanian Orthodox traditions.¹⁶ Paisij was born in Poltava in 1722 and studied in Kiev. At an early age he became a monk and subsequently lived in various monasteries in Ukraine, on Mt. Athos and later in Moldavia. From 1748 on, a brotherhood of Moldavian and Slavic monks gathered around Paisij and followed him from Athos to the Moldavian monasteries of Dragomirna, Secu and, finally, Neamt. Throughout his life, Paisij was an avid collector and translator of Greek monastic manuscripts, especially those of the Hesychast tradition, and he used these works to instruct his monks individually and to unite them in a consistent practice.¹⁷ By his death in 1794, Paisij's brotherhood of monks numbered close to a thousand and his fame and influence expanded

¹⁴ For Tichon and Amvrosij see Linnér, pp. 86–94; for Nil Sorskij see Anderson, pp. 275–278.

¹⁵ F. M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, Moscow: Chudožestvennaja literatura, 1985, p. 18. This version, with notes by V. Vetlovskaja, reproduces the text of the 1976 30-volume edition of Dostoevsky's Complete Works (vols. 14 & 15, Leningrad: Nauka). All quotations in the text will be made in English according to the recent translation by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, *The Brothers Karamazov*, London: Quartet Books, 1990. For readers with knowledge of Russian, quotations from the 1985 Russian edition will be provided in the notes. This quotation is from p. 27 of the Pevear and Volokhonsky translation and reads in Russian as follows: «Возрождено же оно у нас опять с конца прошлого столетия одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским и учениками его [. . .]» (p. 18).

¹⁶ Cuthbert Hainsworth, *Staretz Paisij Velichkovsky (1722–1794)*, p. 3; *The Life of Paisij Velyčkovskij*, translated by J. M. E. Featherstone with an Introduction by Anthony-Emil N. Tachiaos, vol. IV in the Harvard Library of Early Ukrainian Literature Series: English Translations, Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. xiii–xvi. See also Ciprian Zaharia (Archimandrite) (*Paisij Veličkovskij et le rôle œcuménique de l'Église orthodoxe roumaine*, in: *Irénikon*, 58 (1985), pp. 61–73) who faults Hainsworth for limiting himself to Slavonic sources, thereby missing the essence of Paisij's teaching.

¹⁷ Hainsworth, p. 3.

far beyond the border of Moldavia to Ukraine and Russia, reviving a rather moribund monastic tradition which throughout the seventeenth and eighteenth centuries had produced, on the one hand, worldly “‘learned monks’” (ученые монахи), who lacked humility and sought high rank, and, on the other, the typical eighteenth-century synodal monk who scrupulously followed the external practices of monasticism, but exhibited no spiritual depth.”¹⁸

Shortly after Paisij’s death the monks of Neamt expressed the desire to have a biography of their former elder, but it was not until twenty years had passed that a life written by a disciple of Paisij, Mitrofan, appeared. Unfortunately, Mitrofan died before going beyond a first rough draft, and a Romanian monk, Isaac, took over the task. He composed a new biography in Romanian, but also died after producing only a first draft.¹⁹ Finally, a monk of Neamt named Platon was charged with writing a third account combining the two previous biographies. This *Life of Paisij* was printed at Neamt in 1836 in both Romanian and Slavonic. In 1845 the Slavonic version was published in the twelfth issue of the Russian periodical *Moskvitianin*, by the writer I. V. Kireevsky. It enjoyed considerable success and was therefore reprinted by the celebrated monastery of Kaluga province, Optina Pustyn, in 1847. This edition included Platon’s version of the *Life* as well as a number of other texts by Paisij, and his teacher, the starets Vasilij of Poiana Marului and other members of their circle. This version was published again in 1892 and a third time in 1902. Paisij’s interesting *Autobiography* was not in any of these collections, as it was only discovered in the library of the Imperial Academy of Sciences in St. Petersburg by the Slavist Jacimirskij in 1906. It is evident, however, that all three of Paisij’s Neamt biographers were familiar with the *Autobiography* and used it as a source for their works.²⁰ The *Autobiography*, Mitrofan’s *Life*, and a correspondence between Paisij and the Greek theologian Dorotheus Voulismas were printed in the original Slavonic by A.-E. Tachiaos in 1986 and the first two appeared in English translation as part of the Harvard Library of Early Ukrainian Literature Series in 1989, which means that writings by and about Paisij are now available to the wider public for the first time.²¹

With the greater availability of texts by and about Paisij it is hoped that his significant role in the development of Russian monasticism of the nineteenth century and particularly in its manifestations at Optina Pustyn will be studied and clarified. As the extent of his monastic influence becomes more apparent,

¹⁸ Hainsworth, p. 65.

¹⁹ Anthony-Emil N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Monasticism Among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century: Texts to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722–1794)*, Thessalonika, 1986, pp. xv–xx.

²⁰ Tachiaos, pp. xviii–xix.

²¹ See Tachiaos, and *The Life of Paisij Velyčkovskij*.

it also makes sense to examine Dostoevsky's depiction of Zosima against the background of the institution of elders (старчество) as it was developed by Paisij. Scholars who have searched for antecedents for Zosima have almost all noted the composite nature of his characterization. Features from a number of religious sources, including Tichon of Zadonsk and Amvrosij of Optina, the latter, of course, whom Dostoevsky himself visited during the summer of 1878, no doubt influenced the writer. It should be noted also, that it is entirely possible that Dostoevsky was familiar with the Optina edition of the *Life of Paisij* as it would have been readily available in the monastery, but as Linnér states, "Dostoevsky did not think he was reproducing a single historical figure. He did, on the other hand, want to base himself on a tradition."²²

This tradition was, of course, the institution of elders (старчество), which was revived by Paisij on the model of the Greek fathers. Eastern-style spiritual guidance under an elder served as the basis of Paisij's system.²³ As we attempt to get to the essence of this system, the lack of availability of many of Paisij's works makes the task difficult. One very useful study is the 1976 doctoral dissertation by Cuthbert Hainsworth entitled *Staretz Paisij Velichkovsky (1722–1794): Doctrine of Spiritual Guidance*, of which Chapter Five, *The Spiritual Father's Role*, has been published.²⁴ Of the several characteristics of the spiritual father identified by Hainsworth, I have selected four to serve as the basis for a comparison of Paisij's spiritual tradition with the depiction of Zosima in *The Brothers Karamazov*. These categories are spiritual requirements, discernment or diacrisis, prudence and the path to holiness.

In discussing Paisij's views on the spiritual qualities necessary for holy men, Hainsworth stresses the elder's fundamentally Basilian outlook. Paisij proclaims "nothing else than the teaching of the God-bearing (богоносные) Fathers, Orthodox teachers and leaders of monastic life as well as the laws of the Holy Fathers and the Apostolic Councils."²⁵ The spiritual father must

²² Linnér, p. 93. Linnér goes on to say in this section that Dostoevsky portrayed his characters, whether good or bad, with features "typically associated with a certain moral attitude," and suggests that in the figure of Zosima he wanted "to depict those manifestations of spiritual perfection which were typical of the entire staretz tradition" (p. 94).

²³ Hainsworth, p. 3.

²⁴ Hainsworth, see the review by P. M. in *Irénikon*, 53 (1980), pp. 114–115 (in French). In addition, see Hieromonk Leonid [Poljakov], *Literaturnaja dejatel'nost' schiarchimandrita Paisija Veličkovskogo (21/XII 1722–15/II 1792 g.)*, in: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 21 (1973), pp. 69–104, 203–37. Hainsworth work is useful for, as he points out, Veličkovskij never dedicated a single, comprehensive work to spiritual fatherhood itself, therefore, his teaching in this area must be gleaned from his rather extensive writings on the cenobitic life and hesychast prayer (p. 10).

²⁵ Hainsworth (p. 12) is here citing and translating Sergej Četverikov, *Moldavskij starec schiarchimandrit Paisij Veličkovskij*, vol. I, Esto Petseri, 1938, pp. 84–85.

develop a “mystical” dimension in his relationship with his spiritual son, in the sense that he is not to be a tyrant, but a beloved father. There must be a binding love between father and son, as they are “donor and recipient of the same spiritual life.”²⁶

The mark of true Christianity for Paisij follows that of St. Irenaeus, “not a superior intelligence, but perfect love, of which the supreme manifestation is faithfulness to God’s commands and martyrdom.”²⁷ In his letter to the priest Dmitrij, dated 1766, Paisij states that holy men, “because of the purity of their souls and perfect service to God’s commandments [...] become a dwelling place (жилище) for the Holy Spirit. And because of Him, they shone further, like the sun, with their spiritual gifts.”²⁸ Being nourished by the Holy Spirit, the spiritual father attains great *apatheia* (бесстрастие) and perfect love of God. This perfect love is produced by the attainment of deep humility, which comes by means of obedience. Obediential humility restores man’s prototypical (Adamic) condition, and makes one a proper dwelling place for the Holy Spirit. Requisites for this obediential humility are fear of God, sincere observance of the divine commandments, familiarity with the Father and personal experience in the *Jesus Prayer*. Hainsworth also notes that for Paisij, the attainment of the state of sanctity is more important than thaumaturgic powers.²⁹ In the *Life of Paisij*, the Elder’s miraculous gift of foresight (предвидение) is downplayed by Mitrofan who writes: “There is no need to write about miracles and healings, for it is not by miracles that the holiness of true holy men, their holiness before God, is recognized, but by true orthodox faith and doctrines, the keeping of God’s commandments and a pure and blameless way of life. For many heretics have worked miracles.”³⁰ It is only the one who has won the battle over his passions and has overcome lust, anger, vanity and avarice, who is able to reveal to his disciples the Christian virtues of humility, meekness, ardent love of God and a sincere love for one’s neighbors. To use an image Paisij paraphrased from earlier fathers, “the holy man, then, exhibits the light

²⁶ Hainsworth (p. 13) again refers to Četverikov (p. 107).

²⁷ Hainsworth (p. 13) is here referring to Irénée Hausherr (*Direction spirituelle en Orient autrefois* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 144), Rome, 1927, p. 39) whose work he uses as a basis for comparing Paisij to traditional Eastern Patristic doctrines on spiritual guidance (Hainsworth, p. 9).

²⁸ Hainsworth, p. 13.

²⁹ Hainsworth, p. 24. As Hainsworth notes, this closely follows Eastern Orthodox tradition. Saint Anthony the Great, for example, in his *Life* and in the *apophthegmata* attributed to him was reluctant to recognize visions as being from God, *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, trans. by Benedicta Ward, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975, pp. 2–3.

³⁰ *The Life of Paisij*, p. 151. Mitrofan gives citations from the Gospels which reveal that sometimes even the unrighteous were able to perform miracles, Matt. 7:22–23; 25:12.

of the spirit which is good and pure and joy-giving. It fills the soul with peace, making it gentle.”³¹

When the monks of the Wallachian monastery of Poiana Marului turned to Paisij for council as to whether they should retain their superior, Starets Alexis, because he was “too kind and good,” and, therefore, less effective, Paisij replies: “Don’t worry about his extreme humility and kindness; this is the root and foundation of every good superior. As the Holy Fathers have written, the superior should be humble, meek and kind to the brethren, tranquil, capable of being the first to bear any reproaches which might come his way from a slanderous enemy.”³²

When we compare this description of the spiritual father to Zosima we see that there are some noteworthy similarities. For example, the relationship between Zosima and previous elders and those who come to them for help is described in bk. 2 chap. 2 as follows: “only of love and mercy on one side, and on the other of repentance and the desire to resolve some difficult question of the soul or a difficult moment in the life of the heart.”³³ Indeed, Zosima speaks a great deal of love, but more of love of one’s neighbor than love for God, which is the foundation of love for others in Paisij’s teaching. Zosima tells Chochlakova: “Try to love your neighbors actively and tirelessly. The more you succeed in loving, the more you’ll be convinced of the existence of God and the immortality of your soul. And if you reach complete selflessness in the love of your neighbor, then undoubtedly you will believe, and no doubt will even be able to enter your soul.”³⁴

Zosima’s state, that of being a dwelling place for the Holy Spirit, and a holy man who attains *бесстрастие* (*apatheia*) and perfect love of God, is certainly in accordance with Paisian tradition, but nowhere does Zosima ever mention the requisites for those conditions: fear of God, sincere observance of the divine commandments, familiarity with the Father, and personal experience in the *Jesus Prayer*. Therefore, it is not the meekness and gentleness of Zosima’s

³¹ Hainsworth (p. 18) attributes the quotation to Callistus Xanthopoulos (fourteenth century), who in turn is quoting Paul of Latros. The light of the Spirit is contrasted by Paul with the light of the enemy which is like a smoky flame that gags us and causes our eyes to burn. Let us think this is only Paul of Latros speaking, Callistus says: “The others say the same” (p. 18).

³² Hainsworth, p. 35; Tachiaos, *Revival*, pp. 206–207.

³³ *The Brothers Karamazov*, p. 42; «была лишь любовь и милость с одной стороны, а с другой—покаяние и жажда разрешить какой-нибудь трудный вопрос души—или трудный момент в жизни собственного сердца.» (p. 28)

³⁴ *The Brothers Karamazov*, p. 56; «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможно зайти в вашу душу.» (p. 37)

personality or his emphasis on love and joy that is inauthentic, for we need only recall the elder Alexis of Poiana Marului or the admonition of St. Paul in the Epistle to the Philippians: "Rejoice in the Lord always: again I will say rejoice. Let all men know your forbearance. The Lord is at hand."³⁵ It is rather, the absence of any mention of the great spiritual preparation necessary to attain the state of *apatheia* that is surprising. It is this preparation, of course, that is the very center of the writings by or about Paisij Veličkovskij.

Closer to the Paisian model is the emphasis in Zosima's depiction of sanctity over thaumaturgic powers. There is no doubt that Zosima himself believes in the miracles related in the Bible and other sacred writings, but as Linnér states: "Dostoevsky consistently avoids grounding Zosima's authority on events belonging to the world of miracles."³⁶ Like Paisij, Zosima exhibits the gift of "foresight," but the miraculous is not stressed.³⁷ Rather, the gift of "foresight" (предвидение) is associated with the second characteristic of spiritual fathers as described by Paisij, which is discernment (*diacrisis*).

Hainsworth also notes that it is this charism which Paisij, following patristic models, identifies along with sanctity as the true mark of the spiritual father.³⁸ In Paisij's writings, *diacrisis* refers not only to the discernment of spirits, i. e., passions, but also to prudence in one's behavior and judgment. Hainsworth suggests that the English word 'discretion' might best describe this trait.³⁹ The discerning father has a profound knowledge of the human soul and is able to identify struggles with evil spirits or rebellious passions that take place deep within it. He will attempt to warn his spiritual children of the attack of the evil spirits at the onset and warns against falling when Satan sends

³⁵ Phil. 4:5. Citations from the Bible throughout the article are taken from the *Revised Standard Version*. The Greek word ἐπιείκεια, which is here translated as 'forbearance', is perhaps better rendered 'gentleness'. Kittel, through 2 Cor. 10:1 and the phrase ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, explains it as "the meekness of Christ," which serves as a model for Paul and the Christian community, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, tran. Geoffrey Bromiley, vol. II, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, pp. 588–589. The Russian Synodal version translates it as «кротость».

³⁶ Linnér, p. 52. Linnér maintains that it was part of Dostoevsky's strategy not to require the reader to confront the miraculous in the description of Zosima. "Everything he tells us about Zosima can be interpreted 'naturally,' that it, as realism" (p. 52). As noted above, Hainsworth cites the primacy of diacritic sanctity over the miraculous in Paisij and in the desert Fathers generally. He cites Hausherr's opinion that miracles in the *paterica* are usually posthumous and are meant to demonstrate the approbation of God of the "characteristic policy of simplicity, humility, and love which wrought the God-likeness of the first generation desert Fathers" (p. 24).

³⁷ The most obvious example is in the chapter *Верующие бабы*, *Brothers Karamazov*, p. 51; p. 34 in Russian.

³⁸ The first requirement for a new abbas according to the *Dragomirna Rule* must be discernment (Hainsworth, pp. 14–15).

³⁹ Hainsworth, p. 15.

suffering or illness. In terms of prudence in behavior, the true spiritual father exhibits the gifts of the Spirit including love, joy, peace, long suffering, gentleness, goodness, faith, meekness and temperance.⁴⁰

Prudence also includes a special insight into the individual needs of spiritual children. While still on Mt. Athos, a fellow monk, a Moldavian named Athanasius accused Paisij of substituting shorter prayers for those specified by the Rule (these were the last prayers of the day, the *Compline* or *Apodeipnon*). Paisij wrote in his reply that his monks were exhausted from grueling physical labor and were unused to the heat and thus were unable to complete longer prayers. Paisij knew what they were capable of doing and did not require more.⁴¹ In a similar vein, Veličkovskij, in a letter to the priest Dmitrij who greatly wished to become a monk, told him that for the present he should fulfill his obligations to his parish and family.⁴²

Hainsworth also identifies “prudent pedagogical techniques” as being a mark of Paisij’s spiritual father. The primary, indispensable role of every *abbas* is to serve as a “living icon.” This role is also prominent in the *Philokalia*.⁴³ The father becomes an illuminating icon because he has himself attained the fullness of Christ. The teacher will manifest deeds of righteousness rather than simply words. In his *Autobiography* Paisij tells of arriving at the hermitage of Kitaev as a young man and learning a lesson from the superior about humility. The abbas sat in a low chair and instructed Paisij to sit in a higher place. Three times, Paisij, in great consternation, did not move at the elder’s command. Finally the superior told him that he saw diabolical pride in him and that he needed to repent. This instruction by action and example rather than words is the essence of the teaching that a spiritual father must be a “living icon.”⁴⁴

Zosima is a good example of monastic *diacrisis*. In bk. 1 chap. 5 we are told that

having for so many years received all those who came to him to open their hearts, thirsting for advice and for a healing word, having taken into his soul so many confessions, sorrows, confidences, he acquired in the end such fine discernment that he

⁴⁰ Galatians 5:22.

⁴¹ Hainsworth, p. 19. Also see Mitrofan’s biography *The Life*, pp. 104–105.

⁴² Hainsworth, p. 20. This letter was written 17 March 1772. For a summary see Leonid, p. 227.

⁴³ Hainsworth, pp. 33–36. In the *Philokalia* (‘добротолюбие’ in Russian), Callistus Xanthopoulos instructs the brethren to spare no efforts in finding a spiritual teacher and guide. And, “having found such a man, cleave to him with body and spirit like a devoted son to his father and from then onwards obey all his commands implicitly, accord with him in everything, and see him not as a mere man, but as Christ Himself,” *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, trans. from the Russian by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer, London: Faber and Faber, 1992, p. 174.

⁴⁴ *The Life of Paisij*, pp. 13–14.

could tell, from the first glance at a visiting stranger's face, what was in his mind, what he needed, and even what suffering tormented his conscience; and he sometimes astonished, perplexed, and almost frightened the visitor by this knowledge of his secret even before he had spoken a word.⁴⁵

Here, however, Zosima's amazing ability is explained psychologically, rather than as a result of the indwelling of the Holy Spirit, although Linnér points out, that psychology may also produce part of the Christian explanation. The narrator comes closer to the Orthodox position earlier, for while describing the institution of elders he states:

A man who dooms himself to this trial, this terrible school of life, does so voluntarily, in the hope that after the long trial he will achieve self-conquest, self-mastery to such a degree that he will, finally, through a whole life's obedience, attain to perfect freedom—that is, freedom from himself⁴⁶.

Zosima also exhibits the gifts of the Spirit required by Paisij, but once again, in his particular case, nothing is mentioned of the spiritual struggles and warfare undertaken in order to attain a state of holiness. Special insight into the needs of the spiritual son is especially apparent in Zosima. Knowing that he is needed in the world, or as Vetlovskaja suggests, because he is not yet ready to serve God and truth in the monastery, Zosima sends Alyosha into the world to be a monk there.⁴⁷

Just as with Paisij and the Athonite monk Athanasius, Zosima's special insight into spiritual needs provokes jealousy in his fellow monks.⁴⁸ For example, Zosima exhibits typical Paisian *diacrisis* when he treats one of the brethren

⁴⁵ *The Brothers Karamazov*, p. 29. «Про старца Зосиму говорили многие, что он, допуская к себе столь многие годы всех приходивших к нему исповедовать сердце свое и жаждавших от него совета и врачебного слова,—до того много принял в душу свою откровений, сокрушений, сознаний, что под конец приобрел прозорливость уже столь тонкую, что с первого взгляда на лицо незнакомого, приходившего к нему, мог угадывать; с чем тот пришел, чего тому нужно и даже какого рода мучение терзает его совесть, и удивлял, смущал и почти пугал иногда пришедшего таким знанием тайны его, прежде чем тот молвил слово» (p. 20).

⁴⁶ *The Brothers Karamazov*, p. 27. «Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы мы, наконец, достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя» (p. 19).

⁴⁷ Valentina Vetlovskaya, *Alyosha Karamazov and the Hagiographic Hero*, in: *Dostoevsky: New Perspectives*, ed. Robert Louis Jackson, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1984, pp. 211–212.

⁴⁸ Athanasius accused Paisy among other things of preferring “philosophy to penance and tears.” We should be cautious when dealing with charges of excessive interest in philosophy in monastic circles, for it often simply connotes a deep interest in learning, and Hainsworth is no doubt correct when he says that here Athanasius was referring to Paisij's enthusiasm for Greek patristic literature (p. 14).

who suffered from visions of evil spirits. Zosima at first prescribed continual prayer and rigid fasting. When that did not work he advised him, while persisting in prayer and fasting, to take a special medicine. Like Athanasius on Athos, Father Ferapont attacked the elder, claiming that he gave medicine against demons rather than fighting them with spiritual weapons.⁴⁹

Zosima also demonstrates the Paisian techniques of prudential pedagogy. Instead of expressing what he sensed in words, Zosima bowed down before Mitya, as an expression of the great suffering in store for him. *Diacrisis* is also apparent in the elder's doctrine of active love which was mentioned earlier. As Linnér points out, Zosima does not express his own emotional reaction, but is silent or speaks in accordance with the needs of those who approach him.⁵⁰

Sergei Hackel has noted that the fullest refutation of the Grand Inquisitor's position is not through words, but through image, i. e., what Dostoevsky in his letter to Pobedonostsev calls "an artistic picture."⁵¹ This image is Zosima, and in this sense he reflects the Paisian concept of the holy man as "an icon of God." This is true even in his death, for as Dennis Slattery suggests, Zosima's corrupting body becomes a "mnemonic image, that returns us to both history and teleology, similar in spiritual force to the Russian Orthodox icon."⁵² In this sense, Zosima's decaying flesh reveals that the body is not an end in itself, but that incarnation ought to carry into the world, the Word of God (as it does with Alyosha in *Cana of Galilee*). As Hainsworth points out, the concept of the spiritual man as a living icon of God is highly characteristic of Eastern Spirituality: "By his nature, man is a unique potential [...] a reflection of his Creator: a dimly reflected blue-backed mirror."⁵³ This image reminds us of Zosima, who Nathan Rosen calls a "palimpsest that is to be covered over with the new and vivid picture of the destinies of the brothers."⁵⁴ Discussing *The Brothers Karamazov* and the depiction of Zosima, Harriet Murav notes that the purpose of icon painting and writing Saints' *Lives* is to "awaken the spectator to

⁴⁹ *The Brothers Karamazov*, p. 335; *Братья Карамазовы*, pp. 217–218.

⁵⁰ Linnér, p. 36. Linnér notes that this is in strict keeping with the principle of active love described in the novel. It is also in agreement with the diacrisis required of the spiritual guide in Paisij's system.

⁵¹ Hackel, p. 215; *Pis'ma IV*, pp. 108–109. Pobedonostsev had written to Dostoevsky, that faith "is not to be made manifest in some abstract formula, but in the living image of a live man and of a live endeavor—in the image of God, which is that of Adam the man—and more than man, that is Christ the Son of God." Hackel counters, however, "that if Christ's teachings are to be propounded point by point, the image needs to be all the more vivid and convincing," and since Zosima's image is out of focus, Hackel considers him not to be an effective alter Christus (p. 215).

⁵² Dennis Slattery, *Corrupting Corpse vs. Reasoned Abstraction: The Play of Evil in 'The Brothers Karamazov'*, in: *Dostoevsky Studies, New Series*, vol. 1, no. 1 (1993), p. 6.

⁵³ Hainsworth, p. 34.

⁵⁴ Rosen, p. 361.

the 'imitation' of the saint depicted there [...]. The gap between man and God, having been decisively overcome once in human history by the Incarnation, continues to be overcome again and again in the lives of the saints".⁵⁵ It is precisely this "replication," which Paisij refers to when he writes of holy fathers as "living icons," and this concept certainly plays a role in the depiction of Zosima.

Closely related to *diacrisis* is a third feature of the Paisian tradition, prudence. In this sense, prudence manifests itself somewhat paradoxically in wise-intellectuality on the one hand, and wise-foolishness on the other.⁵⁶ Wise intellectuality means nothing more than that the diacritic spiritual father must be humanly knowledgeable. Generally, and this was certainly true of Paisij, the knowledgeability of the father is recognized by his monks, who constantly turn to him for advice. Zosima too is recognized for his knowledge. The peasants come to gain comfort from Zosima for: "though with us there is sin, unrighteousness and temptation, still, all the same, there is on earth, in such and such a place, somewhere, someone holy and exalted, he has the truth, he knows the truth."⁵⁷ Later, after Zosima's death, the ascetic, Father Ferapont attacks Father Paisij and others of the elder's defenders by saying: "You learned ones! In great wisdom you exalt yourselves above my nothingness. I came here illiterate, and here forgot what I did know"⁵⁸. While noting Father Paisij's name, we should also remember that Paisij Veličkovskij was attacked by a jealous enemy (Athanasius of the Kapsokalivitos skit) on Athos because of his devotion to learning, i. e., frequent reading of the Hesychast fathers.⁵⁹

While exhibiting knowledge, the spiritual father in the Paisian tradition also possesses what is called after I Corinthians 1:21–25, 'wise foolishness' or in the Russian tradition «юродство». It is this aspect of prudence which reminds Christians that knowledge does not originate in reason, but is a gift from God. Hainsworth mentions that the ideal is the apostolic life and that the "Princes of the Apostles," Peter and John are called in Scripture (Acts 4:13) ἀγράμματοι and ἄιδωτοι (unlettered).⁶⁰ Human knowledge tends to produce arrogance, but when God's love is joined to it, true knowledge results and what Paisij termed 'academic' monasticism is avoided.

⁵⁵ Harriet Murav, *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique*. Stanford: Stanford University Press. 1992. pp. 133–134.

⁵⁶ Hainsworth, pp. 40–53.

⁵⁷ *The Brothers Karamazov*, p. 30; «Если у нас грех, неправда и искушение, то все равно есть на земле там-то, где-то святой и высший; у того зато правда, тот зато знает правду» (p. 20).

⁵⁸ *The Brothers Karamazov*, p. 336; «ученые Вы! От большого разума вознеслись над моим ничтожеством. Притек я сюда малограмотен, а здесь, что и знал забыл» (p. 218).

⁵⁹ Hainsworth, p. 14.

⁶⁰ Hainsworth, p. 44.

As Murav points out, in the holy foolishness moves from the peripheral role it played in other novels to the very center.⁶¹ She describes a whole gallery of holy fools in the novel, including Alyosha, Stinking Elizabeta, Ferapont, who is of the monastic type, and Zosima. In accordance with the Paisian tradition, there was one side of Zosima which was reflective of knowledgeability, but, though tempered, there is also a hint of holy foolishness. As Murav writes, "Rakitin, commenting on Zosima's enigmatic bow before Dmitrij, observes that 'holy fools cross themselves at taverns and throw stones at churches.'"⁶² Murav maintains that Zosima's actions can be interpreted either as a moment of "foretelling," or as absurd, and that this duality of meaning is typical of holy foolishness.⁶³ It is also typical of the Paisian tradition's mix of knowledgeability and holy foolishness.

Wise intellectuality leads to a number of practices (the path to holiness), which Veličkovskij advocates in his collection *Lilies of the Field* (*Крины сельные, или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания о заповедях Божиих и о святых добродетелях*).⁶⁴ Paisij is most concerned with giving his monks practical advice on living the holy life, including reading and studying, sleeping and physical work, psalmody and prayer (bowing, body position, etc.). Hainsworth calls Paisij's teaching in this collection "a veritable training program of prayer and vigilance over the heart."⁶⁵

Paisij maintains that vigilance is accomplished by the thought of death and the last things (страшный суд), silence and the solitude of the cell, and prayer, including constant repetition of the Jesus Prayer (Господи Иисусе Христе, сыне божий, помилуй меня). Three enemies of the holy man are particularly singled out as pre-existent factors responsible for all other sins: forgetfulness (забвение), anger (гнев) and ignorance (неведение).⁶⁶

The harm associated with forgetfulness in Paisij and other Hesychast fathers is that it destroys man's memory. Christian single-mindedness is lost and the memory of God becomes multiple, splintered memory. As an antidote,

⁶¹ She notes that this is true right from the author's preface; only, Dostoevsky uses the term "eccentric" (чудак), rather than "holy fool" (Murav, p. 128).

⁶² Murav, p. 156. Murav points out that Rakitin is referring to an episode from the life of Vasilij Blažennyj (d. 1552—here identified as fifteenth-century), a holy fool who is reported to have kissed the walls of taverns and thrown stones at churches, because holy angels were gathered outside the former weeping, and devils were locked out of the latter. Zosima later, of course, explains that he is bowing before the fate that Mitya has chosen. It would be natural for Rakitin to compare this action, however, with Vasilij's kissing of the tavern wall.

⁶³ Murav, p. 156.

⁶⁴ For a summary of the contents see Leonid, pp. 91–104.

⁶⁵ Hainsworth, p. 57.

⁶⁶ Leonid, pp. 95–96.

Paisij recommends the remembrance of one's own death. Against ignorance, the spiritual man must be constantly nourished by reading and meditation on holy writings. Ignorance is considered to be a particularly dangerous sin in the hesychast tradition, because it affects the thinking power of men, which in turn controls forgetfulness (the desiring of men) and anger (the excitability of men).⁶⁷

Rather strong echoes of Paisij's teaching can be found in *The Russian Monk*. Zosima writes:

Very different is the monastic way. Obedience, fasting, and prayer are laughed at, yet they alone constitute the way to real and true freedom: I cut away my superfluous and unnecessary needs, through obedience I humble and chasten my vain and proud will, and thereby, with God's help, attain freedom of spirit, and with that, spiritual rejoicing!⁶⁸

In his treatise Zosima also tells his spiritual son not to be forgetful of prayer, but it must be admitted that nowhere does he mention the Jesus Prayer.

Zosima's knowledge, his command of Holy Scripture and his "foreseeing" power have been well noted in criticism. Seen in the light of the hesychast tradition, his knowledge of God and the resulting Christ-centered love seems to have delivered him from anger and excitability. When provoked by the scandalous behavior and lack of respect of the "inappropriate meeting" (неуместное собрание), he does not become angered, but answers with perspicacity and humility. His knowledge of God also saves Zosima from the sin of forgetfulness. Diane Thompson maintains that in creating his "artistic picture" of a contemporary elder and his novice, Dostoevsky "constructed [it] almost entirely on the principle of poetic memory, cultural, personal and narrational." In commenting on Zosima's reaction to the grieving woman (it is Rachel), Thompson writes that Zosima has internalized the word to the extent that the world in which he lives has become an image of Scripture.⁶⁹ In the *Philokalia*, Gregory of Sinai, one of Paisij's favorite sources, writes:

The origin and cause of 'thoughts' (помысли) lies in the splitting up, by man's transgression, of his single and simple memory, which has thus lost the memory of God, and becoming multiple instead of single, has fallen prey to its own forces.⁷⁰

⁶⁷ Hainsworth, p. 65.

⁶⁸ *Brothers Karamazov*, p. 314. «Другое дело путь иноческий. Над послушанием, постом и молитвой даже смеяться, а между тем лишь в них заключается путь к настоящей, истинной уже свободе: отсекая от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием, и достигаю тем, с помощью божьей, свободы духа, а с нею и веселья духовного!» (p. 204)

⁶⁹ Diane Thompson, *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 89–91.

⁷⁰ Hainsworth, p. 64.

The danger of forgetfulness is also noted by Gregory. In Slavonic translation he calls forgetfulness a “lust-loving (любосластный) giant,” thereby underlining its attack on the desiring part of the human soul. Instead of desiring Christ, the soul beset by forgetfulness becomes splintered and subject to «зверские страсти».⁷¹ In *The Brothers Karamazov*, as Robert Belknap notes, memory, represented by Zosima and Alyosha acquires a moral association, for it is linked with love and family, whereas forgetfulness (Fyodor) reflects neglect and debauchery.⁷² As in the hesychast tradition, however, it is not simply pleasant or nostalgic memories that are important, but memory of the ‘Incarnate Word.’ Thompson expresses this well when she maintains that in *The Brothers Karamazov*, every aspect of poetic memory ultimately leads to the memory of Christ.⁷³

In summary, I must add that for all the echoes of Orthodox teaching and the similarities with the Paisian tradition of elders, it would be terribly remiss to ignore the major differences, or perhaps better, major difference between Paisij and Zosima. The American monk/poet Thomas Merton, in a short essay entitled *Contemplative Prayer*, to my mind puts his finger precisely on this point of differentiation. After contrasting what he, echoing Rozanov, calls the “eternal conflict” in monasticism between rigid, authoritarian, ascetic monks like Ferapont and compassionate, kind, holy men like Zosima, who identify themselves with the sinful and suffering world, Merton says that Zosima’s kind of monastic spirit is

charismatic rather than institutional. It has much less need of rigid structures and is totally abandoned to one need alone: that of obedience to the word and spirit of God, tested by fruits of humility and compassionate love. Thus the Zosima type of monasticism can well flourish in offbeat situations, even in the midst of the world. Perhaps such ‘monks’ may have no overt monastic connections whatever.⁷⁴

Such a characterization is far from the world of Paisij Veličkovskij. All Paisij’s writings were dedicated to reforming monastic practice and encouraging the mystical bond between spiritual father and son within the confines of coenobitic monasticism. Although many investigators including Vetlovskaja, Perlina and Børtnes have noted the strong hagiographic features present in the

⁷¹ Hainsworth p. 63, fn. 218.

⁷² Robert Belknap, *The Genesis of ‘The Brothers Karamazov’: The Aesthetics, Ideology, and Psychology of Making a Text*, Evanston: Northwestern, 1990, p. 81.

⁷³ Thompson, p. 273. Belknap notes the similarities in emphasis of memory between Alyosha’s and Zosima’s childhoods. But with Zosima, instead of an icon there is Holy Scripture and instead of a treatise on the dreamlike nature of early memories, there is an essay on their moral significance (p. 83).

⁷⁴ Thomas Merton, *Contemplative Prayer*, New York: Image, 1990, p. 28.

so-called *Life of Zosima*, a comparison of it with the *Life of Paisij Veličkovskij*, reveals a major difference.⁷⁵ Zosima's *Life* is concerned almost exclusively with non-monastic models and his existence outside the monastery, while Paisij, though he maintains that he is writing to let the Neamt brethren know of his life before he took charge of any monks, focuses almost entirely on monastic life and his spiritual progress. At the beginning of his *Autobiography* as well as in Mitrofan's biography, we learn that from the time he could read, Paisij studied the Holy Scriptures, saints' lives and the Fathers, and from this reading he conceived the desire to become a monk. In the *Autobiography* he writes: "This longing was never absent from my soul as long as I remained in the secular state."⁷⁶ Zosima recounts his conversion and explains why he entered the monastic life, but his years as a monk, his spiritual struggles and triumphs, the regime he followed in order to grow in the Spirit are all passed over in silence. It is precisely these things that one would expect to find in the *vita* of a great monastic saint and they are usually included for the encouragement and benefit of the brethren. In his biography of Veličkovskij, Mitrofan states:

As for me. I learned from him, that is. I was his disciple and spent no short span of time with him; and having been his spiritual servant with all joy, I desire to compose an account for the brethren who have entered our monastery of late, who have not seen his face⁷⁷.

If the primary recipients of Paisij's *Life* are the brethren and Mitrofan writes for their encouragement and benefit, the addressee of Zosima's life has to be Alyosha Karamazov, who was present during the elder's last night and who himself wrote down his final words, supplementing them with material from previous conversations. Just before the *Life*, Zosima tells Alyosha "you will go forth from these walls, but you will sojourn in the world like a monk."⁷⁸ In his diacritic wisdom as a spiritual father, Zosima gives his spiritual son the teaching he is in need of. This, as was noted earlier, is the key to holy discernment in the Paisian tradition and was often criticized by those who insisted on the enforcement of the letter of the law. In this sense, as Panichas has suggested, "Alyosha continues Zosima's work in another arena, one certainly more prob-

⁷⁵ Valentina Vetlovskaja, *Alyosha Karamazov and the Hagiographic Hero*, pp.206–226; Jostein Børtnes, *The Function of Hagiography in Dostoevsky's Novels*, in: *Critical Essays on Dostoevsky*, ed. Robin Feuer Miller, Boston: G. K. Hall, 1986, pp. 188–193; Nina Perlina, *Varieties of Poetic Utterance: Quotation in the 'Brothers Karamazov'*, New York: University Press of America, 1985, pp. 70–82.

⁷⁶ *The Life of Paisij Veličkovskij*, p. 5.

⁷⁷ *The Life*, p. 94.

⁷⁸ *Brothers Karamazov*, p. 285: «изыдешь из стен сих, а в миру пребудеши как инок» (p. 186).

lematic and dangerous than the monastery.”⁷⁹ Zosima, a “living icon” in the Hesychast tradition, who tells the monks “Keep company with yourself and look to yourself every day and every hour, every minute, that your image be ever gracious”, is, as it were, transfigured in Alyosha, who is to take his elder’s message, his «образ» out beyond the monastery walls.⁸⁰ Zosima states:

of old, from our midst came leaders of the people, and can they not come now as well? Our own humble and meek ones, fasters and keepers of silence, will arise and go forth for a great deed.⁸¹

In the rest of the novel, as Rosen suggests, “the frame of the *Russian Monk* with the pale sketch of Zosima erased or to be covered over as in a palimpsest. is now to be filled with a vivid picture: the destinies of the Karamazov brothers.”⁸² Zosima does not refute or reject monasticism, it is rather the origin of his hope. But what is of primary emphasis here is the carrying of the prophetic message out into the world, the projection of the image of Christ. It is worth noting that the silence concerning the monastic life in Zosima’s account is matched by the silence concerning Zosima’s other novice Porfirij, of whom very little is known except that he was upset that the elder seemed to love Alyosha more. If we assume that Porfirij stayed in the monastery, it is likely that Zosima’s instructions to him would have very different than his instructions to Alyosha; perhaps more in keeping with the traditional hesychast methods of spiritual guidance practiced by Paisij. It is not the story of Porfirij that is told in the novel, however, but that of Alyosha and his brothers.⁸³ As we have seen, guidance which is directed at the needs and situation of the spiritual child, whether within or outside the monastery, is also a key ingredient of the Paisian system of diacrisis, as Paisij’s letter to the priest Dmitrij bears witness.⁸⁴

⁷⁹ Panichas, p. 275.

⁸⁰ *Brothers Karamazov*, p. 319. «На всяк день и час, на всякую минуту, ходи около себя и смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен» (p. 207). Zosima makes the ultimate goal very clear a bit earlier when he tells the brethren: “Let us preserve the image of Christ, that it may shine forth like a precious diamond to the whole world” (p. 316).

⁸¹ *Brothers*, p. 314; «А от нас и издревле деятели народные выходили, отчего же не может их быть и теперь? Те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело.» (p. 204)

⁸² Rosen, p. 361.

⁸³ Porfirij is cited infrequently, but still a case may be made that he serves as a pale counter image to Alyosha and represents the more traditional elder/disciple relationship. It seems to me that Porfirij’s presence indicates that the instruction given to Alyosha by Zosima is not the only way, but is intended specifically for Alyosha and his brothers. Zosima, after all, also tells Porfirij that he loves him, but that is all we know of their relationship (p. 285).

⁸⁴ Leonid, p. 227.

Zosima, therefore, must be conceived as a synthesis of many sources, but it is clear that he represents a tradition, and as fountainhead of this tradition, it is to be hoped that in the future, Paisij Veličkovskij and his writings will be given greater attention in Dostoevsky scholarship.

STEVEN CASSEDY

University of California, San Diego

The Shape of the Limit in Dostoevskii's Religious Thought

In a fanciful book called *Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»* [Dostoevskii and Kant: Meditation of the reader on 'The Brothers Karamazov' and Kant's treatise 'Critique of Pure Reason'], Iakov Emmanuilovich Golosovker presents a case for what he sees as Dostoevskii's fundamental Kantianism in *The Brothers Karamazov*.¹

The heart of the matter for Golosovker is the "Antithetic of Pure Reason," the section of the *Critique of Pure Reason* in which Kant presents the celebrated four antinomies. The four antinomies form the core of the section of the *Critique* called "The Transcendental Dialectic," in which Kant attempts to deconstruct a rational metaphysics.

The structure of the antinomies is well known: each consists of a thesis, followed by its proof, and, in a parallel text, an antithesis, followed by its proof. Thesis and antithesis naturally appear to contradict each other directly, and the proof of each appears to be irrefutable.

Of course, there is no 'solution' to the antinomies. Their insolubility and the very fact of their existence are the whole point: if such notions as freedom and the existence of God are not susceptible of logical proof, as the insolubility of the antinomies shows, then they are clearly beyond the power of reason, as the Enlightenment defined it.

The reason the antinomies are insoluble is that in each case the thesis and the antithesis are drawn from different systematic ways of looking at the world. One traditional way of putting it is to say that the thesis of each antinomy is drawn from the realm of rationalist cosmology, while the antithesis presents an empiricist refutation to it. Golosovker puts it another way, saying that the thesis

¹ Я. Э. Голосовкер, *Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»*, Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1963.

presents the perspective of morality and religion, while the antithesis presents the perspective of science. In either case, the result is an impasse.

In Golosovker's view, Kant's antithetic provides the foundation for the entire philosophical-religious conflict in *The Brothers Karamazov*. In part this is because the antithetic provides us with a classification of the characters and the ideas that the characters represent: those on the 'thesis' side (Alesha, Zosima) represent goodness and Christian faith, while those on the 'antithesis' side (Ivan, the Grand Inquisitor, the devil, Smerdiakov) represent science, atheism, Catholicism, in short, all the things we know Dostoevskii detested.

But it is also because the antithetic itself represents something evil, since it demonstrates the ultimate impotence of reason in the face of the fundamental questions of existence. Ivan and the characters associated with him philosophically in *The Brothers Karamazov* are on the side of wrong. They represent not only the antithesis pole of each antinomy but the antithetic itself—that is, the very fact of the antinomies. Ivan is an atheist (the antithesis side), but one of the clearest signs of his atheism is his ability antinomically to manipulate logic in defense of directly contradictory positions, as in his essay on the ecclesiastical courts and in his *Legend of the Grand Inquisitor*.

And so, Golosovker concludes, we can identify the true villain in *The Brothers Karamazov*, the true murderer of Fedor Pavlovich. It is Kant. The framer of the antinomies, personified in Ivan Karamazov, represents European theoretical philosophy in general, with all its casuistry and with all its inability to provide humankind with an avenue to the eternal truths. But Kant also provides us with a means for conceptualizing the proper approach to truth, because his antithetic has shown us two things: first, the dualities on which Dostoevskii's worldview rests—faith and faithlessness, earthly truth and eternal truth—and the radical separation between the two poles of these dualities; second, the paradoxical interpenetration of the two poles.

What emerges from all this is one picture of Dostoevskii's idealism. Kant is the villain because Dostoevskii wishes to assert the 'thesis' side of the antithetic and because doing so assumes that an unbridgeable chasm ultimately separates the truth of such Kantian ideas as God, freedom, and immortality from empirical knowledge or, to use Ivan Karamazov's phrase, from "Euclidean understanding."²

One very odd thing about Golosovker's study is that he avoids ever presenting a single shred of solid evidence that Dostoevskii actually knew the work of Kant. He regards the question as settled by the overwhelmingly compelling resemblance of Dostoevskii's thought in *The Brothers Karamazov* to that of

² Kant applies the words "ideas" (Ideen) and "concept" (Begriff) to God, Freedom, and Immortality, in *Kritik der reinen Vernunft*, B 395.

Kant in the first of the three *Critiques* and then dances coyly around the issue of proof. Dostoevskii scholars all know the letter the author wrote to his brother from Omsk in February of 1854, right after his release from the prison camp. In that letter he asked Mikhail Mikhailovich to send him three books, among them Kant's *Critique of Pure Reason* (which he identifies in French as *Critique de raison pure*) and Hegel's *Philosophy of History*. "My entire future," he exclaims, "is tied up with that."³

To my knowledge no one has established for certain that Dostoevskii did or did not read Kant, though it seems unlikely he actually studied the *Critique* (and the consensus seems to be that he never cracked his copy of Hegel). But no one can dispute the contribution the *Critique* makes in providing us with a framework for understanding the theology/philosophy that Dostoevskii was to elaborate in his fictional works after his exile. In fact, what Golosovker himself overlooks, or believes that Dostoevskii overlooked, is Kant's own professed goal in writing the first *Critique*, namely, as he puts it in the preface to the "B" (1787) edition, "I thus had to deny knowledge, in order to make room for faith."⁴ What else can the lesson of Ivan Karamazov be, if not that ordinary knowledge, of the sort that would give us a direct apprehension of a rational moral universe—where there is retribution, where the hind lies down with the lion, where Job's suffering has an explanation—cannot take us where faith can?

And who could deny the prevalence in Dostoevskii's mature works of the claim that ordinary knowledge, what Chaadaev had called the "Western syllogism," has distinct limits, on the other side of which lie religious truths and the three ideas that Kant listed in the *Critique of Pure Reason* (God, freedom, and immortality)?⁵ The assault on logic and rational thinking in *Notes from Underground* is only one of the most obvious examples of this claim.

But Dostoevskii's vision is a bit more complicated than this, and though he may never have read a single word of either Kant or Hegel, it is as though the exclamation in his letter of February, 1854, had come true. Like virtually any Russian intellectual who came of age in the 1840s and worshiped at the altar of Belinskii, he is something of a Hegelian, too. The sources of his Hegelianism in his mature years may not be his youthful relationship with Belinskii; Dmitry Chizhevsky speaks of Wrangel and Strakhov and of a period corresponding to the publication of *Время* and *Эпоха* when Dostoevskii at least gave the appearance of some engagement with Hegelian thought.⁶ The result is a religious

³ Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград: Наука, 1972–1990, 28/1:173. Abbreviated hereafter as PSS. Translation in Joseph Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850–1859*, Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 169.

⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, В xxx.

⁵ П. Я. Чаадаев, *Статьи и письма*, Москва: Современник, 1989, с. 45.

⁶ Дмитрий Чижевский, *Гегель в России*, Париж: Дом Книги, 1939, с. 321.

idealism that takes the static Kantian separation between the world accessible to ordinary understanding and the ideas of God, freedom, and immortality and combines it with the dynamic Hegelian notion of progress and development.

One place where we can see this combination in operation in an early form is the notebook entry Dostoevskii wrote as he kept vigil over the body of his first wife, Mariia Dmitrievna. This entry, dated April 16, 1864, written after the author had completed Part I of *Notes from Underground* and before he had begun Part II, received relatively little attention until Joseph Frank devoted a chapter to it in the third volume of his critical biography of Dostoevskii.⁷ The subject is limits, the unattainability of the ideal. The point of departure, the thought from which all else springs, just as it does later for Ivan Karamazov, is the impossibility of fulfilling Christ's commandment to love our neighbor as we love ourselves. What prevents us from fulfilling the commandment is the fact of our "I," for, as Dostoevskii wrote, "The law that there must be such a thing as an individual person is binding on earth" (PSS, 20:172). This law prevents the fulfillment of the commandment, because loving another is an act that negates the self; the more one loves another, the less one's self is able to maintain its integrity; and, at the limit, loving another like oneself implies the total annihilation of the self as it becomes absorbed in another self.

So far, this sounds like a simple, idealist theory of Christian love. True Christian love is something we cannot attain any more than we can have a direct, empirical experience of God or an ordinary understanding of a life without end. But, four sentences into his entry, Dostoevskii introduces the concept that comes to dominate his thoughts in these notebook pages. Christ alone could fulfil the commandment, Dostoevskii says,

but Christ was an eternal ideal towards which man strives and, by a law of nature, must strive. After the appearance of Christ as the *ideal of man in the flesh*, however, it became as clear as day that the highest, the ultimate development [развитие] of the individual person must progress precisely to the point [...] where man can find out, recognize, and, with all the force of his nature, be convinced that the highest use he can make of his individual person, of the fullness of the development [развитие] of his self, is, as it were, to annihilate this self (PSS, 20:172).

Развитие, of course, is Russian for *Entwicklung*, 'development,' and is the word that occurs frequently in the writings of Russian enthusiasts of Hegel. It and the various parts of the verb from which it comes are among the most frequent words in Dostoevskii's notebook entry. He uses the concept of development over and over again to emphasize both man's distance from the ideal

⁷ Joseph Frank, *Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860–1865*, Princeton: Princeton University Press, 1986, pp. 296–309.

and the position of that ideal at the limit of a process of development. "Man on earth is only a developing [развивающаяся], consequently not a finished, but a transitional being" (*PSS*, 20:173). Christ, by contrast, is "the great and ultimate ideal of development [развития] of all mankind,—appearing to us, by a law of our history, in the flesh" (*PSS*, 20:173).

In fact, *development* is not only the process that man is enjoined to follow and whose terminus he can never reach; it is the very characteristic that differentiates between the two realms. Here on earth there is development, while in the other world there is not.

Christ himself preached his teaching only as an ideal; he himself foretold that till the end of the world there would be struggle and development [развитие] (his teaching about the sword), for this is a law of nature, because on earth life is developing [развивающаяся], while there, there is existence, synthetically full, eternally pleasurable and filled, for which, as a result, 'there shall be time no longer'. (*PSS*, 20:173–74)

Or, put another way, the unattainable ideal is the "merging of the full 'I'" (слитие полного я), which is impossible on earth because of the "law of the development of the individual person" that prevails there (*PSS*, 20:174).

This model is then taken up and modified in Dostoevskii's fictional works, above all in *The Idiot*, *The Devils*, and *The Brothers Karamazov*. In *The Idiot*, which dramatizes the impossibility of Christly love on earth, Prince Myshkin's epilepsy becomes a metaphor for the development Dostoevskii had described in his notebook. The same terms are used to describe what lies on the other side of the epileptic fit as are used to describe the other world in the notebook entry. The sensation is one of "fullness, proportion, reconciliation, and an enthusiastic, prayerful merging [слития] with the highest synthesis of life" (*PSS*, 8:188). Just before the fit, the Prince comes to understand clearly the meaning of the apocalyptic phrase "there [shall] be time no longer" (*PSS*, 8:189).

But the essential part of the Prince's description is not what happens after the fit, what is merely prefigured in the moment before the fit. It is what leads up to the fit. For what the Prince describes, though he focuses our attention on the last moment, is a process of development, a process of striving to come ever closer, like the process Dostoevskii had described in his notebook. The goal is the same, namely a merging and synthesis where the individual 'I' is extinguished. The obvious message is that such a synthesis, since it depends upon the extinction of the 'I,' cannot be an experience of this earth. It can be only an experience of a realm where time is no longer. Myshkin thus places the human subject on the same continuum, and shows the same concept of the limit, as did Dostoevskii in his notebook entry.

The Devils, in many ways the obverse of *The Idiot*, emphasizes two concepts that did not receive emphasis in earlier novels: atheism is an ideal that mirrors the ideal of Christian faith, and the two ideals, remarkably, are quite close to each other. In *The Devils*, Dostoevskii does not define the positive ideal in terms that suggest the other world or Christian love; his subject is specifically faith (and faithlessness) as an ideal.

Much of the theology of *The Devils* is contained in the chapter У Тихона, which Dostoevsky's editor refused to include in the original edition of the novel and which was not published until 1922. I'd like to call attention to two passages in that chapter. The first does not appear in the text of the chapter, as that chapter is printed in the *Полное собрание сочинений*, but is printed in a list of variant readings. Had it been included in the text, it would have appeared in Stavrogin's "Confession," immediately before Stavrogin tells of sitting over tea with friends and learning that Matresha, the little girl he had molested, has hanged herself. Here is what he says:

At that moment, sitting over tea and chattering about something with them [my friends], I came up with a strict formula about myself for the first time in my life: that I do not know or feel evil or good and that not only had I lost all sense of them, but there is no such thing as evil or good (and this was pleasant for me), only prejudice; that I could be free from all prejudice, but that, if I should ever attain that freedom, I would perish. (PSS, 12:113)

Here we see a moment that is analogous to the one immediately before Prince Myshkin plunges into the total darkness of an epileptic fit. Myshkin talks about reaching a total synthesis with the universe in the epileptic fit, a condition where the integrity of the 'I' is eliminated and true Christian love, without the barrier of egoism, becomes possible. Since consciousness perishes with the integrity of the 'I,' however, mere mortals can never know this condition. Stavrogin speaks of traveling in the opposite direction. Once he has crossed the threshold into a world of complete freedom, where good and evil have become nothing but prejudice, where, to anticipate the phrase of Ivan Karamazov, "all is permitted," he, too, will perish. Absolute freedom, like perfect Christian love, entails the dissolution of the individual personality.

Religious faith for Dostoevskii can thus be represented as a continuum that extends in opposite directions towards opposing limits, or ideals: perfect faith at one end and perfect faithlessness at the other. There is nothing especially remarkable about the notion that faith and faithlessness are opposed to each other. What is remarkable is that for Dostoevskii they are *analogous* to each other: there is an unattainable perfection in faithlessness that gives it the same ideal status as pure faith; one travels the same sort of road towards faithlessness

as towards pure faith; and both ends, which one can never reach, represent the dissolution of human personality. In both directions, then, there is a limit that represents an ideal. In both cases, though we are by nature not equipped to *know* the ideal, our relation to that ideal is not purely static, like the Kantian critical separation between the subject and all that is inaccessible to ordinary human understanding. The relation is defined instead in dynamic, Hegelian terms, as a progress towards the limit (which can never be reached).

Where the picture changes, however, is in a remark that Tikhon makes to Stavrogin before Stavrogin begins reading his "Confession." The conversation has turned to the question of miracles and our need to base our faith in a material proof of God's existence. Tikhon has remarked that "total atheism is more honorable than worldly indifference." He then goes on to say this: "The complete atheist stands on the next-to-last rung before most complete faith (whether he steps over it or not), while the indifferent man has no faith at all besides rank terror" (*PSS*, 11:10). The two men then abruptly begin talking about the Book of Revelation.

The notion that absolute faith and absolute lack of faith represent twin, opposing temptations and ideals is intact in this formulation. What is not is the model of human experience along a continuum on which progress in one direction leads increasingly to faith and righteousness while progress in the other direction leads increasingly to faithlessness and evil. A position in the middle of the continuum is worse than a position close to either end. It is as though the continuum had wrapped around in a single turn of a helix, so that the (purely ideal) end points now stood one just above the other on a vertical axis, the higher one being the 'good' end. Thus the closer one gets to the limit at *either* end, the closer one is to the other end. So, of course, the closer one gets to the limit of faithlessness, the closer one gets to the limit of perfect faith. If one has traveled in the direction of faithlessness, then it is a question of stepping across a cleft separating faithlessness from faith on the vertical axis.

We must remember that when Tikhon speaks of "the complete atheist" and of "most complete faith," he is speaking loosely, since, as we learned in *The Idiot* and as we will learn a few pages later from Stavrogin in his "Confession," the ends are merely limits and are unattainable. To speak of actually standing on one end and stepping to the other is thus to speak ideally. But the model explains something that had clearly fascinated and confounded Dostoevskii for a long time. His mature fiction had shown the ideality of pure good and of pure evil, as it had shown the proximity of the worst and most conscious sinner to the holiest of believers. But to my knowledge he had never conceptualized the entire complex of problems in quite this way.

The Brothers Karamazov will illustrate this model in an even more promi-

nent fashion than did *The Devils*, where it is, after all, confined to a short chapter that was never even published until over forty years after the author's death. Ivan Karamazov's ability to step into a theological theory and explain it with the accuracy and fervor of a true believer shows the proximity of the two limits from the atheist's point of view. And Zosima's early life as a terrible sinner shows the proximity from the believer's point of view. The organization of the novel around the two central, obverse stories of temptation and resistance (Ivan's resistance to the temptation of faith, Zosima's eventual resistance to the temptation of faithlessness) is a structural illustration of this theological model. And the final stage in the story of the two men, Ivan's madness and Zosima's decomposition in death, shows the impossibility of crossing not from one end to the other, but to either end. As Ivan, who takes as his point of departure an assertion about Christian love almost identical to the one that opened Dostoevskii's notebook entry of 1864 (*PSS*, 14:64, 216), descends into the world of moral anarchy, the integrity of his 'I' breaks up, his personality splits, and he loses his mind. And Zosima's holiness has its bounds, since the righteous life for him is the one that consists in "sojourning in the world" (*PSS*, 14:328), and his physical decomposition shows that the holiest of men have little choice beyond that.

In the end we have a picture like this: Dostoevskii's idealism is not static like the 'Kantian' one that Golosovker describes. The way Golosovker sees it, the human subject in Dostoevskii's world lives in the face of a standing barrier between 'thesis' (the world of faith) and 'antithesis' (the world of empirical science), just as the Kantian subject lives in the face of a standing barrier between simple faith, with its access to such ideas as God, freedom, and immortality, and ordinary understanding, with its modest access to the world of mere appearances. Like Hegel's Absolute Spirit, Dostoevskii's barriers always exist at the limit of a dynamic process. One can argue about whether Hegel thought Absolute Spirit was attainable, but there can be no doubt that Dostoevskii's absolutes were not.

But where Dostoevskii's model departs from the various versions of the Hegelian one he may have heard about is in his placement of the ends of the opposite paths on a vertical axis one above the other (the ladder with the highest and the next-to-highest rungs). Empirical knowledge of an "absolutely necessary" being (God) is impossible. The human subject travels along a path of development towards an absolute but with no hope of ever reaching that absolute. But there is one thing that is not purely ideal, that *is* possible, and that is, if the human subject is at least close to the limit, to jump (from that position of proximity) up the vertical axis to a position of proximity to the other end. Though the *perfection* of faith and the *perfection* of faithlessness are unattain-

able limits, the passage from great doubt to profound belief is feasible, and this is why for Dostoevskii the worst sinner is in some cases the best candidate for the holiest of believers.

PRISCILLA MEYER

Wesleyan University

Crime and Punishment: Dostoevsky's Modern Gospel¹

As Joseph Frank notes, most commentators “vigorously condemn” the Epilogue to *Crime and Punishment*.² Some find it an artificial appendage unmotivated by the rest of the novel.³ Frank himself feels that Raskolnikov’s “conversion” is “brushed in too rapidly and perfunctorily to be really persuasive” and therefore “invariably leaves readers with a quite justified sense of dissatisfaction.”⁴ More recently others have identified continuities between the Epilogue and the body of the novel⁵ and Robert Belknap finds what Mochulsky called a “pious lie” to make “good religious sense.”⁶ In his analysis of the novel’s narrative structure, Gary Rosenshield points out that an account of a “miraculous conversion” can hardly be presented with the same verisimilitude as Raskolnikov’s preparations for the murder.⁷ He reads the final two pages of the Epilogue (the offensively non-dialogic climax) as a completion of the

¹ This article takes up ideas first presented by Ralph Savarese in a class lecture on *John in Crime and Punishment*.

² Joseph Frank, *Dostoevsky: the Miraculous Years, 1865–1871*, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 143.

³ Frequently cited are Ernest Simmons, *Dostoevsky, the Making of a Novelist*, London: John Lehman, 1950, pp. 152–155 and Konstantin Mochulsky, *Dostoevsky: his Life and Work*, trans. Michael A. Minihan, Princeton: Princeton University Press, 1967, p. 312. For a list of other Western critics who reject the Epilogue, see Gary Rosenshield, *Crime and Punishment: the Techniques of the Omniscient Narrator*, Lisse: the Peter de Ridder Press, 1976, p. 112, n. 5.

⁴ Frank, pp. 146–147. As Ralph Savarese points out (private correspondence), this dissatisfaction may ultimately depend on the reader’s belief in God and faith in the possibility of redemption or alternatively, on the reader’s belief in Literature and its potential for spiritual restoration.

⁵ Rosenshield, op. cit., chapters 9–10; David Matual, *In Defense of the Epilog of ‘Crime and Punishment’*, *Studies in the Novel*, Spring 1992, vol. 24, n. 1, pp. 26–34. As Ralph Savarese points out, however, artistic unity does not itself obviate the charge that the Epilogue is artificial or less credible than the rest of the novel (private correspondence).

⁶ Robert K. Belknap, *The Plot of Crime and Punishment*, in: *Literature, Culture and Society in the Modern Age*, ed. Edward J. Brown, Lazar Fleishman, Gregory Freidin, Richard D. Schupbach, Stanford Slavic Studies, vol. 4, parts 1–2, Stanford, 1991, part 1, p. 285.

⁷ Rosenshield, pp. 112.

scene in which Sonya reads the story of the raising of Lazarus to Raskolnikov, as a “fulfilled prophecy.” By the end of the novel, “[t]he raising of Lazarus has become a vital reality for nineteenth-century Russia, and thus for all time.”⁸

Indeed, Dostoevsky’s entire novel may be read as a modern gospel, in particular, the gospel according to John from which Sonya reads at surprising length to Raskolnikov.⁹ Dostoevsky translates into modern dress in order to have the Word made, if not flesh, then at least newly vital; the realism of the first six parts shows Raskolnikov’s miraculous transformation to be possible for any reader. And as we shall see, the Epilogue’s apparently sudden change of tone and focus has its origin in the conclusion of the Gospel of John.¹⁰

Whatever Dostoevsky’s personal battle for faith may have been, he proclaimed the religious ideas inspiring his new gospel in *Diary of a Writer* (June 1876, Chapter 2, Part 4). He writes of “the true exaltation of Christ [...] and the ultimate word of Orthodoxy, at whose head Russia has long been standing [...] one can seriously believe in human brotherhood, in the universal reconciliation of nations, in a union founded on principles of universal service to humanity and regeneration of people through the true principles of Christ.” Dostoevsky calls this the “‘new word’ which Russia at the head of a united Orthodoxy can utter to the world [...]”¹¹

Christ is the Word made flesh who brings the “new word” of the New Testament, the idea of Christian love and forgiveness. Raskolnikov represents a parody of this ideal: he wants to utter a “new word” by means of murder, by assuming the power of life and death that properly belongs to God, as Sonya tells him.¹² Dostoevsky leads Raskolnikov through a series of events that par-

⁸ Ibid., p. 116. As will be clear, I agree with Rosenshield’s rejection of Bakhtin’s view of the dialogicity of *Crime and Punishment* (p. 127).

⁹ That several of the passages Sonya reads were inserted in the final stages of composition to replace censored material (see Fyodor Dostoevsky, *Polnoe sobranie sochinenii*, 30 vols., Leningrad: Akademiya nauk, 1972–1990, vol. 7, p. 326. Citations from the Russian or my translations from it will be indicated in the text by volume and page.) substantiate the importance of John for the novel.

¹⁰ Others have noted Dostoevsky’s use of the gospels in his fiction: Robert Louis Jackson points to the origins of Marmeladov’s “mighty prose poem” in Luke 7:36–50 (*The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes*, Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 191); Sergei Hackel notes Alyosha’s interpolation of Matthew 22:1–10 into Chapter XIV *Cana of Galilee* (taken from John 2:1–11) in *The Brothers Karamazov* (*The Religious Dimension: Vision or Evasion? Zosima’s Discourse in ‘The Brothers Karamazov’*, in: *New Essays on Dostoevsky*, ed. Malcolm V. Jones and Garth M. Terry, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 159); Nadine Natov has traced gospel sources in *The Brothers Karamazov* (*The Ethical and Structural Significance of the Three Temptations in The Brothers Karamazov*, in: *Dostoevsky Studies*, n. 8, 1987, pp. 3–44).

¹¹ F. M. Dostoevsky, *A Writer’s Diary*, trans. Kenneth Lanz, Evanston: Northwestern University Press, 1993, pp. 525–531, p. 530.

¹² Harriet Murav has noted the parody of the Biblical New Word in *Crime and Punishment* in

ody moments in the life of Jesus as recounted by John in his Gospel. Michael Holquist has argued that Raskolnikov's tale is made up of two distinct kinds of narrative, the detective story in historical time and the "wisdom tale" conceived in eternal time, which must be made to merge to complete Raskolnikov's story.¹³ These levels may also be seen as Tynyanov's original text and its parody,¹⁴ in which John is the original "wisdom tale" and Raskolnikov's odyssey a grotesque mockery of the ideal path revealed to us by the "genuine image of Christ."¹⁵ Only when the two tales merge in the Epilogue and "the second level becomes visible through the surface of the work"¹⁶ can the reader finally see past the parody to its high purpose.¹⁷

John is emphasized over the first three gospels by Russian Orthodoxy. Characterized by its representation of the human aspect of Jesus, the account of his life focuses on the idea of "down-to-earth salvation which enters the day-to-day journey of human life."¹⁸ The Gospel demonstrates the connection between God and human life, and maps the stages of believing into life's stages. Because the Word becomes flesh in Jesus, it entails death; to achieve faith one must embrace death. God's word works in the inner heart and is then manifested in actions which ultimately lead to community. In the second part of the gospel, despite the treachery and violence surrounding Jesus's passion, love and the power of life gain ascendancy.

It is understandable, then, why Dostoevsky chooses *John* as text for *Crime and Punishment*. He reveals but conceals its importance in Part 4, Chapter 4 when he has Raskolnikov ask Sonya "where's the passage about Lazarus?" and she answers "It's in the fourth Gospel."¹⁹ The raising of Lazarus is clearly meant to parallel the redemption of Raskolnikov: Jesus raises Lazarus four days after he has been in the tomb;²⁰ Sonya reads to Raskolnikov four days af-

Holy Foolishness, Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 67.

¹³ Michael Holquist, *Dostoevsky and the Novel*, Princeton: Princeton University Press, 1977, pp. 75–103.

¹⁴ Yuri Tynyanov, *Dostoevsky i Gogol' (K teorii parodii)*, Petrograd, 1921, Part I. Translated in *Dostoevsky and Gogol: Texts and Criticism*, ed. Priscilla Meyer and Stephen Rudy, Ann Arbor: Ardis, 1979, pp. 101–117.

¹⁵ *A Writer's Diary*, p. 525.

¹⁶ Tynyanov (English translation), p. 117.

¹⁷ Susanne Fusso has called this type of parody "restorative parody" (*Maidens in Childbirth: the Sistine Madonna in Dostoevskii's Devils*, *Slavic Review*, Summer 1995, vol. 54, n. 2, pp. 261–275).

¹⁸ Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 32.

¹⁹ Fyodor Dostoevsky, *Crime and Punishment*, trans. Sidney Monas, New York: Signet, 1968, p. 318. All page references to the English text will be to this translation.

²⁰ Dostoevsky, 7:386.

ter he has committed murder²¹ (the parallel is clearer when Raskolnikov's later understanding—"I killed myself"—is taken into account). Here Sonya plays the role of Jesus to Raskolnikov's Lazarus; through her Raskolnikov begins his day-to-day journey towards faith and community. Hers is the antipode to Raskolnikov's role of mock-Christ who travesties Jesus, who is God become man, by aspiring to be a man-God.

I. Parallels between scenes from the life of Jesus and Raskolnikov

Crucial moments in Jesus's life as told by John—a composite passover feast, Jesus's resurrection, Pilate's interrogation of Jesus, and Jesus's third appearance to his disciples—provide the basis for scenes in *Crime and Punishment*.

Marmeladov's wake is a travesty of the composite feasts Jesus attends. Unlike the synoptic Gospels which each encompass one year, John describes three years of Jesus's ministry, marked by three passovers. In *Crime and Punishment*, Marmeladov's funeral feast takes features from several feasts in John, including the three passovers.

At the first passover, Jesus drives the money-lenders from the temple and says he can rebuild the temple in three days. He is speaking of the temple of his body, which will be resurrected in three days. Dostoevsky gives the metaphor flesh in Sonya, whose earthly body is defiled but whose spirit remains untouched by her sin. At her father's funeral, that division is exploited by Luzhin when he accuses her of theft. Her position as a prostitute makes her vulnerable to his slander in the eyes of the assembled mob; Luzhin plays the role of Judas, planting one hundred rubles in Sonya's pocket instead of accepting thirty silver pieces from Caiaphas, so that Sonya is put on trial. The feast is Sonya's "last supper" at which she is to be handed over to the authorities. As Sonya fulfills the role of Jesus, Raskolnikov simultaneously plays that of mock-Jesus: while Sonya undergoes her ordeal, he stands «сложив накрест руки, и огненным взглядом смотрел на нее. «Господи!» вырвалось у Сони.»²²

Raskolnikov is further likened to Jesus at Marmeladov's wake by the role Jesus plays at two other feasts. The first is the wedding at Cana, where Jesus turns the water into wine. Dostoevsky's description of the funeral feast begins: «вин во множественном числе не было, мадеры тоже, но было вино.» (6:291) The description of the food is introduced by the Old Church Slavonic

²¹ David Matual points this out, op. cit., p. 32.

²² Dostoevsky, 6:303.

word for edibles: «Из *яств* [. . .] было три-четыре блюда,» echoing Jesus's words in *John*: «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во мне» (6:56). In *John*, the word «ядущий» is repeated three more times (6:50, 51, 54). Its association with the crucial doctrine of communion and transubstantiation signals Raskolnikov's potential for resurrection through the Christian compassion he has shown in providing the money for the funeral feast.

Raskolnikov's impulsive gift offered at Marmeladov's last rites evokes both the miracle of turning the water into wine and the miracle of the loaves and fishes that takes place at the second passover in *John*. Five thousand followers gather around Jesus. His disciple Andrew tells him "there is a small boy here who has five barley loaves and two fishes" (6:10). From these Jesus miraculously provides food for the multitude. It is the small boy aspect of Raskolnikov identified in the mare-beating dream that has the faith and compassion that lead him to provide the wherewithal for Marmeladov's feast and ultimately make possible his own transformation.

The wake scene is built around the contrast between bodily and spiritual food, the metaphor of the sacrament of the bread and the wine; its grotesqueness comes from the exaggeratedly petty and venal level of the earthly sphere in the context of the subtle presence of the biblical text. Sonya's mock trial prefigures Raskolnikov's actual one and is a source of hope: its climax is the exoneration of Sonya and the indictment of Luzhin before the fickle crowd. The outcome reverses the climax of the third passover in *John* when Judas hands Jesus over to the authorities and the crowd chooses to condemn Jesus to death rather than Barrabas.

II. Characters

Crime and Punishment is designed in the spirit rather than the letter of *John*. The parallels are fluid, overlapping, and not always clearly marked. *John* is evoked subliminally, for example by giving the patronymic of John (Ivanovna/Ivanovich) to six characters apparently indiscriminately: Alyona and Lizaveta, Katerina, Svidrigailov, and the two German ladies, Louisa at the police station and the Marmeladovs' landlady Amalia. Dostoevsky twice calls our attention to the patronymic at Marmeladov's wake, first when Katerina Ivanovna disputes Amalia's right to call herself "Ivanovna" and later when Luzhin thinks Sonya's patronymic is Ivanovna instead of Semyonovna. In the same way, attributes of biblical personages and markers of scenes from the life of Jesus are not always intended as precise identifications but may be distributed freely.

In *John*, Judas has a kind of double in Simon-Peter who denies Jesus three times before the cock crows.²³ Pyotr Petrovich (Q.E.D.) Luzhin plays the role of Peter as betrayer, as we have seen, when he frames Sonya. His impending betrayal is heralded by one of Katerina Ivanovna's irrelevant guests: she tells of how the dying Marmeladov had a cookie in his pocket for the children in the shape of a rooster. The guest screams «Петушка? Вы изволили сказать петушка?» Marmeladov too shares aspects of the martyred Jesus, and the drunken guests as well as Pyotr (Peter) and Andrei (Andrew) betray him by their lack of love and indifference to his fate, as "rooster" is shrieked twice. The apparently random details of the scandal scene are designed to carry biblical undertones to maintain our subliminal awareness of the ideal of compassion against which they are contrasted.

In *John*, unlike the synoptic Gospels, Peter is redeemed in the final chapter when Jesus asks him three times if he loves him, and Peter affirms it thrice, balancing his earlier denial. In *Crime and Punishment*, Peter's role as loving disciple is played by Porfiry Petrovich. Peter means 'rock.' So does porphyry, which is a kind of purple granite. Both Luzhin and Porphyry have the patronymic "Petrovich." Luzhin's role as Judas is complemented by Porfiry's as Peter: Porfiry could hand over Raskolnikov to the authorities he represents, as suggested by the 'purple' meaning of porfiry, but three times chooses not to.

As the highest civil authority in the novel, Porfiry also plays the role of Pilate. Raskolnikov's last encounter before going to give himself up is with Porfiry; it is his third tormenting interview with him. In *John* Pilate interrogates Jesus three times, and each time finds him innocent.²⁴ Porfiry has a compassionate view of the law and although he knows Raskolnikov is guilty and must be condemned for his crime, allows him to go free out of faith in Raskolnikov's nature. Again, Dostoevsky reverses the cruel aspect of Jesus's story to emphasize hope in the capacity of the human spirit to be regenerated.

John writes his Gospel to testify that Jesus is the Christ whose spiritual power he contrasts to earthly power. In answer to Pilate's interrogation, Jesus repeatedly distinguishes divine law from human law ("My kingship is not of this world", 18:33). Dostoevsky uses John's Gospel to make the same distinction. He reverses the roles of Pilate and Christ in Porfiry's interrogation of Raskolnikov; as interrogator, Porfiry is the one who urges the life of the spirit on his unbelieving prisoner. Porfiry asks Raskolnikov "What kind of a prophet

²³ See Brodie, pp. 445, 453, 527.

²⁴ After his first interview with Pilate, Pilate's soldiers dress Jesus in a purple robe (19:2-5) and place a crown of thorns on his head, mocking his alleged pretensions to position as King of the Jews. Dostoevsky underscores the ambiguity of man's judiciary power by giving the police inspector the purple that points to the contradiction between earthly and spiritual power.

are you?" and repeatedly uses the phrase "Don't you believe?" apparently in its conversational sense, but it becomes clear in the context of the rest of his words that the "belief" also alludes to the problem of faith: he tells Raskolnikov that "perhaps God is keeping [him] for something." Porfiry says his words sound "as if they were part of a sermon" (6, 251), and tells Raskolnikov that he needs faith. He encourages Raskolnikov to take up his cross in the hope of a future life.²⁵

Unlike Pilate with Jesus, Porfiry finds Raskolnikov guilty, but while Pilate nonetheless sentences Jesus to be crucified despite faith in his innocence, in Dostoevsky's version the interrogator has faith in the guilty one and mercifully releases him. Dostoevsky contrasts the legal aspect of Raskolnikov's trial and sentencing to divine judgment and mercy as part of the novel's philosophical argument with the legal reforms of the 1860s and with socialist radicalism. Again Dostoevsky gives his modern gospel a happier outcome: while Jesus is condemned to death, the necessary preliminary to his resurrection. Porfiry is able to persuade Raskolnikov to take steps that allow him spiritual rebirth within earthly life.

III. Raskolnikov's path to faith

Details along Raskolnikov's path hint at the parallel to the life of Jesus as told by John, often in inverted form. Raskolnikov actually commits the sin of which the Jews accuse Jesus when they say "You, being a man, make yourself God" (10:33). Raskolnikov does this by passing judgment on Alyona Ivanovna, thinking that he benefits mankind by ridding it of the money lender. Jesus, by contrast, says "I come not to judge the world, but to save the world" (12:47). Jesus prepares a whip from cords in order to chase the money-changers from the temple (2:15–16); Raskolnikov sews his axe-loop and binds his fake pledge in twine preparing to murder the money-lender. Raskolnikov's "victory over the whole ant heap" is an arrogant parody of Jesus's "I have overcome the world" (16:33). Dostoevsky has Raskolnikov confuse earthly power (physical force, economic power, the intellect) with moral and spiritual power, as emphasized by the convicts' humility before the frail Sonya.

Capernaum is the administrative center of Galilee. Svidrigailov calls Petersburg "the administrative center." In Petersburg, Svidrigailov lives next door

²⁵ Thus it is puzzling why A. Boyce Gibson (*The Religion of Dostoevsky*, Philadelphia: Westminster Press, 1973, p. 91) calls Porfiry's position "pure analytical psychology, depending on no religious assumptions."

to Sonya who rents from the Kapernaumovs. Capernaum is mentioned five times in *John* (as against seven times total in the three synoptic Gospels); the name means 'village of consolation' and is the site of two of Jesus's miracles: he cures an official's son without even seeing him (4:46) and he walks on water to Capernaum on the Sea of Galilee (6:17). It is in the synagogue at Capernaum that Jesus preaches that his body is the bread of eternal life. Jesus says that "unless one is born of water and the spirit, he cannot enter the kingdom of God" (3:5). This is the text for the positive dimension of the water motif in *Crime and Punishment*; its complement is the dirty water of the Neva in which Svidrigailov and Raskolnikov contemplate drowning themselves. Of all the books in the bible, water is mentioned most frequently in *John*, where it is used eleven times, two more times than in *Genesis*. In *Crime and Punishment*, Svidrigailov chooses death and shoots himself during a downpour, while Raskolnikov chooses life on the bank of the Irtys River.

Capernaum, then, is an appropriate association for Sonya. She offers consolation and miracle by reading to Raskolnikov from John at the Kapernaumovs'. This is the beginning of Raskolnikov's movement toward relinquishing his pride in favor of Sonya's faith. When Jesus meets Lazarus's sister Martha, she says "Had you been here, my brother had not died" (11:21). In *Crime and Punishment*, Marfa Petrovna could say this of her husband Svidrigailov: had he had faith in Jesus, he would not have committed suicide. He had failed to find a redeemer in Dunya; Raskolnikov finds his in Sonya. The parallel correlates physical with spiritual death: as Jesus says to Nicodemus, "He who believes is not condemned, he who does not believe is condemned already" (3:18).

From the moment that Raskolnikov kills Alyona Ivanovna, the tension builds until he confesses. Will he confess? Will he be arrested? A similar tension builds throughout the Gospel of John, generated by the expectation of Jesus's arrest: "But no one arrested him, because his hour had not yet come" (8:20). This is repeated four more times until Jesus says "Father, the hour has come" (17:1). When Raskolnikov visits his mother for the last time, already preparing to give himself up, she says "as soon as I saw you, I thought, well, apparently the fateful hour has come" (497).

From the beginning of the gospel, Jesus knows that he must "drink the cup which the Father has given me" (18:11). Raskolnikov is first offered the "yellow glass with the yellow water" (110) by Nikodim Fomich at the police station when he faints and also by Porfiry who twice tries to get him to drink some water, using the biblical form of the verb <испить>, and then twice using the more normal form, <выпить> (6:264). On both occasions Raskolnikov refuses to drink. Even after he finally takes up Sonya's proffered cross and mounts the stairs to the police station for the final time, he again pushes away

the glass of water he is offered (511). This suggests that his confession does not complete his passion; he has yet to "drink the cup."

Raskolnikov's evidence at his trial contains further parodic inversion of Jesus's life. When on the third day the stone is removed from Jesus's tomb, all that remains of Jesus's earthly self are the linen cloths and the napkin which had been on his head (20:6), indications of the resurrection of his body. When Raskolnikov's evidence is investigated, they turn back the stone in the yard on Voznesensky (Ascension) Prospect to find Raskolnikov's hidden booty and "several extremely damaged banknotes" (бумажки чрезвычайно попортились) (6:410). Money in *Crime and Punishment* is the emblem of earthly power as well as of compassion; here the booty from the murder rots as the un-resurrected body rots, while presaging the potential, through compassion, for resurrection of the spirit. Raskolnikov's Golgotha comes when he confesses to Nikodim Fomich, but Raskolnikov has yet to achieve resurrection. Similarly, in John, it is not the climax of Jesus's tale when Nicodemus gives Jesus the traditional Jewish burial at the end of Chapter 19. Completion of the miracle of Jesus's resurrection takes place only in Chapter 21.

IV. The Epilogues of *John* and *Crime and Punishment*

Chapter 21 of *John* is conventionally called the Epilogue by biblical scholars. It is unique to John's gospel and is devoted to Jesus's actions after his resurrection. The disciples Simon Peter, Thomas, Nathanael and two others are fishing by the Sea of Tiberias:

Just as day was breaking, Jesus stood on the beach; yet the disciples did not know that it was Jesus. Jesus said to them, "Children, have you any fish?" They answered him, "No." He said to them, "Cast the net on the right side of the boat, and you will find some." So they cast it, and now they were not able to haul it in, for the quantity of fish. That disciple whom Jesus loved said to Peter, "It is the Lord!" When Simon Peter heard that it was the Lord, he put on his clothes, for he was stripped for work, and sprang into the sea. (21:4-8)

Jesus cooks the disciples a breakfast of fish on a charcoal fire:

Jesus said to them, "Come and have breakfast." Now none of the disciples dared ask him, "Who are you?" They knew it was the Lord. (21:12-13)

Dostoevsky catches the everyday simplicity of this miracle in the climactic scene of Raskolnikov's epiphany:

Early in the morning, about six o'clock, he went off to work on the bank of the river in a shed where there was a kiln for baking alabaster and where they used to crush it. Only three prisoners went there. One of the prisoners, accompanied by a guard, went back to the fortress for some tools; the other one was chopping wood and putting it into the furnace. Raskolnikov came out of the shed to the bank of the river. He sat down on a pile of timber by the shed and began looking at the wide, deserted expanse of the river. [...]

Suddenly Sonya was beside him. She had come up noiselessly and sat down close to him. It was still very early, [...] Her face still showed traces of illness. She smiled at him joyfully and tenderly [...]

How it happened he did not know, but suddenly something seemed to seize him and throw him to her feet. He embraced her knees and wept. [...] she understood, and she had no doubts at all about it, that he loved her, loved her infinitely. (526–527)

Dostoevsky's scene of silent recognition at dawn by the shore is modeled on Chapter 21 of *John*:²⁶ Raskolnikov has accepted the truth of Jesus's message as represented by Sonya, the 'divine wisdom,' just as the disciples recognize the truth of the miraculous appearance, in the midst of their everyday labor, of their teacher after his crucifixion. John's Chapter 21, like Dostoevsky's scene, bodes the "dawn of a renewed future, of a full resurrection to a new life" (6, 421). Both epilogues are the necessary completion of their heroes' sufferings.²⁷

John's purpose is to witness the truth of Jesus's teaching and identity. He insists on the truth of the events of Jesus's life: "We know that his testimony is true" (21:24), he writes, and "These are written so that you may believe that Jesus is the Christ" (20:31).

Sonya takes on John's role of recorder when she writes letters describing Raskolnikov's actions in Dostoevsky's Epilogue. Her letters are "based in solid fact" as she dispassionately describes the gradual miracle of Raskolnikov's resurrection in Siberia (in a town which, like Capernaum and Petersburg, is "one of Russia's administrative centers" [513]).

John emphasizes the incompleteness of his account of Jesus's life in the final verse of his Gospel:

But there are also many other things which Jesus did; were every one to be written, I suppose the world itself could not contain the books that could be written. (21:25)

²⁶ Another religious novelist also ends his novel using the Epilogue to John. See C. S. Lewis, *The Voyage of the 'Dawn Treader,' Chronicles of Narnia*, Book 3, New York: Collier, 1970, pp. 214–216. I am grateful to Rachel Trousdale for pointing this out.

²⁷ The epilogue of *The Brothers Karamazov* also echoes Chapter 21 of *John*: Ilyusha's stone will be the touchstone of faith in the goodness the boys have learned from Ilyusha's death. After Alyosha's speech by the stone to "about twelve" boys, he affirms eternal life and urges them to come and eat blini.

The final sentence of *Crime and Punishment* echoes this idea and intonation:

But that is the beginning of a new story, the story of the gradual rebirth of a man, the story of his gradual regeneration, of his gradual passing from one world to another, of his acquaintance with a new and hitherto unknown reality. That might be the subject of a new story—our present story is ended. (528)

The opening out of the time scale of this conclusion has its precedent in the "reminiscence passages," as Gary Rosenshield calls them, that appear throughout the first six parts of the novel.²⁸ The narrator tells us what Raskolnikov recalled "afterwards," "later" on twenty different occasions.²⁹ This echoes the repeated «после» of Jesus in John: "What I am doing you do not know now, but afterward you will understand" (13:7). After Raskolnikov has gained faith, he will recall events with a new understanding.

As the most mystical gospel which nonetheless shows Jesus as human and part of day-to-day human life, *John* gives Dostoevsky's "detective thriller" the power it would otherwise lack, despite the richness of the many literary, philosophical and publicistic materials that inform it. The omnipresent intonations of John's gospel maintain the atmosphere of divine potential throughout the intense naturalism of the novel; once the reader is sensitized to the presence of *John* in the first six books, the Epilogue becomes the inevitable and essential completion of the work.³⁰

Dostoevsky's tale of murder is a parable for his time designed to turn his contemporaries away from a false view of the nature of man at a time when he felt the intellect was being enshrined at the expense of the human spirit.³¹ By bringing readers along Raskolnikov's tortured path, Dostoevsky prepares us to accept John's message and to view the world of Saint Petersburg that we have experienced at close range in vivid realistic detail from a new, and higher, perspective.

²⁸ Rosenshield, op. cit., pp. 105–111.

²⁹ Rosenshield, op. cit., p. 106.

³⁰ This suggests more than the "sidelong approach to a Christian interpretation of man" in *Crime and Punishment* that is proposed by A. Boyce Gibson (op. cit., p. 102). On the other hand, "[t]he Epilogue could be said to be artificial precisely because of its heavy-handed allegiance to the Gospel of John. One might also say that the reader can sense in the Epilogue Dostoevsky's own anxiety about redemption [...] that the Epilogue projects a kind of wish fulfilment onto an otherwise desperate situation" (Ralph Savarese, private correspondence). The present paper makes that debate explicit, indeed possible, by recognizing Dostoevsky's explicit, if not implicit, intentions.

³¹ This is the opposite reading of Robert K. Belknap's, op. cit., p. 286, who suggests that Dostoevsky sought to temper the non-dialogic closure of the Epilogue by opening the novel narratively with the introduction to the story of Raskolnikov's resurrection.

2.

History and Ideology



Geschichte und Ideologie

LEONID S. CHEKIN

Universität zu Köln

Notes on Images of the Time of Troubles in *The Devils* and *The Brothers Karamazov*¹

The intellectual and artistic framework for the interpretation of the Time of Troubles (1598–1613) in Russian literature has been defined by Nikolai Karamzin's *History of the Russian State*. The volumes dealing with Boris Godunov and the Time of Troubles produce a lasting impression on all readers of Karamzin. The mysterious murder of the epileptic child prince Dimitrii, the son of Ivan the Terrible, resulted in a series of pretenders, beginning with the enigmatic False Dimitrii I and the unabashed adventurer False Dimitrii II. Karamzin's work remained incomplete. His account ended in 1611, one of the most dangerous years, when the very existence of Russia was threatened by civil unrest and foreign invasion. But already the first pages of Karamzin's work, the dedication addressed in 1815 to Alexander I, made clear that his providential outline of Russian history was supposed to culminate in the triumph of the Romanov dynasty. By the time of Dostoevskii's novels, Russian intellectuals had begun to challenge Karamzin's interpretation of the Time of Troubles, as well as his general approach to Russian history. The reforms of Alexander II accelerated the split in the society, and the Time of Troubles was put to new uses: it became the perfect historical metaphor for the new age of liberalism and terrorism.

In her recent book on Dostoevskii, Harriet Murav has discussed the references to the Time of Troubles in *The Devils*. In particular, she paid attention to the revelation of Mar'ia Lebiadkina, who linked Nikolai Stavrogin with Grishka Otrep'ev;² to Petr Verkhovenskii's suggestion that Stavrogin become a pretender; and to the fund-raising event for poor governesses in the culmination of the novel, where the references to the Time of Troubles continue.³ In

¹ Thanks are due to David Prestel for his careful reading of a preliminary version of the article.

² The defrocked monk with whom False Dmitrii has been identified according to the official version of Boris Godunov's Foreign Affairs chancellery.

³ Harriet Murav, *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique*. Stanford: Stanford University Press, 1992, pp. 99 ff.

these notes, I will indicate additional references both in *The Devils* and in *The Brothers Karamazov*. However, I would look at these references in a different way than Murav, who saw the direct influences of seventeenth century literature and even the presence of pre-modern Russian mentality in this novel.⁴

Murav aptly discussed Dostoevskii's historiosophy, according to which divine intentionality, rather than a pattern of cause and effect, determined the meaning of events and their relationship to one another. For Dostoevskii the past provided the paradigms, prefiguration and heralding of today's events.⁵ But such a view of history, elaborated in the New Testament and in subsequent Christian thought, cannot be interpreted as a strange seventeenth-century atavism. In fact, quite modern and not necessarily Christian intellectual and political trends as nationalism operate largely within this historiosophic framework.

A Serbian nationalist would insist, for example, that the Kosovo Battle is eternally replayed in the Serbian national mind and in this sense has predetermined the course of Balkan history. To take an example from a somewhat different ideological environment, the German re-unification appears in a similar interpretative mode in *The Far Field* by Günther Grass. In this novel the image of Bismarck's Prussia is superimposed on Berlin "after the wall."

Dostoevskii's image of the Time of Troubles is the late nineteenth-century reading of the crucial event in Russian history, the event which continues to be a reference point in national consciousness. Thus, when looking for the sources of this image and trying to define Dostoevskii's intellectual environment, I would pay more attention to Karamzin and later writers than to the chronicler of the Time of Troubles, Ivan Timofeev (whom Murav suggests as a source for *The Devils*).

Dostoevskii's admiration of Karamzin's *History* is well known: it was a favorite book in Dostoevskii's family. According to one writer of memoirs, Dostoevskii learned it "almost by heart." Later Dostoevskii often recommended *History* to acquaintances as necessary educational reading.⁶ A parallel reading of *The Devils* and Karamzin's *History* could add a further detail to Murav's inventory: the images of Karamzinian Time of Troubles determined the ill fate of Marie Shatov's son, Ivan.

In a recent article Susanne Fusso has analyzed the theme of missing pater-

⁴ Cf. objections in Diane Oenning Thompson's review of Murav's study, in: *Slavic Review*, 52 (1993), pp. 630–631.

⁵ Murav, pp. 118–119.

⁶ See a collection of evidence in Sergei Belov, *Dostoevskii i Karamzin*, in: *Moskva*, 5 (1988), pp. 136–140. Dostoevskii's library contained the second edition of *The History of the Russian State*, see L. P. Grossman, *Seminarii po Dostoevskomu: Materialy, bibliografiia i kommentarii*, Moscow and Petrograd: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1922, p. 36.

nity in *The Devils*. This theme culminates in the scene where Marie Shatov gives birth to Ivan.⁷ Fusso discovered in the scene the elements of literary parody—Dostoevskii alludes in the scene to Raphael's Madonna, and perhaps to Pushkin's *Lay of Gabriel*. In the light of these discoveries Fusso interpreted the scene as a "primordial restorative parody," "affirming the lofty" and "reinforcing the nature of the gods" (Fusso referred to Olga Freidenberg's theory of parody). According to Fusso, Dostoevskii transcended, for a moment, the fact that Marie Shatov had been impregnated by the demonic Stavrogin, and made the scene reenact the mystery of Virgin Birth.

But the demon was back as soon as Marie responded to Ivan Shatov's question of what to call the child. She named her son Ivan—presumably after her husband. "Ivan, Ivan... could you really suggest any other terrible name?"⁸ But the name Ivan was no less polluted by the demonic than the terrible name Nikolai. Ivan-Tsarevich is, in fact, the title of an earlier chapter (II:8). In this chapter Petr Verkhovenskii suggested that he and Stavrogin begin a revolt (смыта) and that Stavrogin become a pretender to the throne.

On the night of her husband's murder, Marie Shatov wakes up before dawn and begins to experience "indescribable agitation." She throws on whatever she can find, "something light and not appropriate to the season," and begins rushing around the streets in the early morning with her newborn Ivan, and knocking on doors. When finally she is let in into a house, she screams and shrieks terribly.⁹ The scene reminds us of Karamzin's vivid description of how Marina Mnishek, the widow of both False Dimitriis, runs desperately around town in the night, half-naked, and carrying a burning torch (отчаянная, полунагая, ночью с зажженным факелом). Soon afterwards she gives birth to the fatherless son, named Tsarevich Ioann, "to the great pleasure of people."¹⁰ The ill-fated Ivans in Karamzin's *History* and *The Devils* become an additional link between Nikolai Stavrogin and the seventeenth-century pretenders.

During 1860's and 1870's countless literary and historical works on the Time of Troubles were published.¹¹ When the Dostoevskii brothers undertook

⁷ Susanne Fusso, *Maidens in Childbirth: The Sistine Madonna in Dostoevskii's Devils*, in: *Slavic Review*, 54 (1995), pp. 261–275.

⁸ Fedor Mikhailovich Dostoevskii, *Polnoe sobranie sochinenii v tridtsati tomakh*, 10, Leningrad: Nauka, 1974, p. 454.

⁹ Ibid., pp. 507–508.

¹⁰ Karamzin, 12:315. In the same episode as rendered by Kostomarov, Marina "in the night, having grabbed a torch, was running bare-breasted through the crowd, screaming, tearing her cloths and hair" etc., see *Smutnoe vremia Moskovskogo gosudarstva v nachale XVII stoletii*, T. 3, Moskovskoe razoren'e [Istoricheskaia monografiia i izsledovaniia Nikolaia Kostomarova, 6], St. Petersburg: D. E. Kozhanchikov, 1868, p. 95.

¹¹ Caryl Emerson, *Boris Godunov: Transpositions of a Russian Theme*, Bloomington: Indiana University Press, 1986; O. A. Derzhavina, *Drevniaia Rus' v russkoi literature XIX veka*

the publication of the journal *Epokha*, they kept in mind the rising interest in this period. The first issue included *Dimitrii Samozvanets*, a play by Nikolai Chaev.¹² I suggest that, in addition to Karamzin's *History*, this play became another source for the imagery of the Time of Troubles in *The Devils*.

The fund-raising event for poor governesses, where Murav has indicated explicit references to the Times of Troubles, has a striking parallel in the play. The carefully prepared and long awaited event included a ball and a "literary quadrille," an allegorical presentation of contemporary journalism (the actors symbolize literary journals of different trends). It ends with a disastrous scandal dissolving into insanity, fire and murder. The last act of Chaev's play depicts a similar party. Dimitrii the Pretender celebrates his marriage while Vasilii Shuiskii is already preparing his revolt. Dimitrii's guests are entertained by allegorical theatrical presentations, in particular, "the triumph of satyrs and water sirens," which Dimitrii's boyars interpret as satanic temptation (V:18). The party includes a masquerade ball as well, which the Polish ambassador Olesnitskii aptly characterizes as "an orgy" (раут превращается в оргию; V:16).¹³

A reflection of the same sources—Karamzin's *History* and Chaev's *Dimitrii Samozvanets*—can be discerned in *The Brothers Karamazov*. Dmitrii Karamazov is split between his false and true self (in the notes to the novel, he is compared to the archetypal pretender, Gogol's Khlestakov).¹⁴ The 'pretendership' in *The Brothers Karamazov* is quite different from the pretendership in *The Devils*. It is not social (Dmitrii Karamazov does not deceive anyone) but personal. The story develops, revealing Dmitrii's true and better personality under the layer of his false self. This true personality of Dmitrii manifests itself in a dream he has after his arrest about a crying, cold and hungry "babe" (дитё). Soon after this dream, in the testimony of Dr. Gertsenshtube at Dmitrii's trial, Dmitrii himself appears as a «дит"е». The German physician remembers how he once gave a pound of nuts to then four-year-old Dmitrii, who was barefoot

(*Siuzhety i obrazy drevnerusskoi literatury v tvorchestve pisatelei XIX veka*), Prolog: Izbrannye teksty, Moscow: Institut mirovoi literatury im. A. M. Gor'kogo, 1990, pp. 159–163.

¹² [Nikolai Aleksandrovich] Chaev, *Dimitrii Samozvanets*, in: *Epokha. Zhurnal literaturnyi i politicheskii, izdavaemyi semeistvom M. Dostoevskogo*, 1.1 (1865), pp. 5–104.

¹³ The "literary quadrille" in *The Devils* had more direct sources. Commentators have pointed to the imaginary event described in *Sankt-Peterburgskie vedomosti* of 7 May 1861, as well as to the actual "quadrille" organized by the Moscow Artistic Circle in February 1869 during the masquerade ball in the halls of the Assembly of the Nobility. (See T. I. Ornatkaia, 'Besy.' *Dopolneniia k kommentariiu. 'Kadril' literatury i gazetnyi fel'eton 'Semeinyi prazdnik russkikh zhurnalov'*, in: *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*, 9, Leningrad: Nauka, 1991, pp. 243–246). However, Chaev's play reveals the connection of this seemingly innocent, though somewhat scandalous, entertainment, with the realm of the demons and the smuta.

¹⁴ Dostoevskii, 15:363.

and wearing trousers supported by only one button. Retelling this story, Dr. Gertsenshtube forgets the Russian word for nuts, and attempts to describe its meaning for the court ("there are a lot of them, and they are all small, one puts them in the mouth and cr-r-rack!...") This scene is unforgettable. In the words of one reader, in this episode Dostoevskii "gives us a truly classical example of effective use of retardation".¹⁵ Dr. Gertsenshtube's linguistic difficulties underscore the image of nuts and its meaning for the novel as a whole. But this meaning has remained a puzzle for critics.

In Karamzin's *History*, the image of a handful of nuts appears in the coffin of Tsarevich Dimitrii. After his coronation in 1606, Tsar Vasilii Shuiskii ordered the body of Dimitrii to be transferred from Uglich to Moscow. The body proved to be uncorrupted and to possess healing power, which signified the prince's sanctity. According to Karamzin, the people saw "the flesh on his face and the hair on his head still intact, as well as a pearl necklace, an embroidered handkerchief in the left hand, a dress embroidered in gold and silver, little boots, and a handful of nuts that had been found in the right hand of the sacrificed child and placed together with him in the grave" (горсть орехов, найденных у закланного младенца в правой руке и с ним положенных в могилу).¹⁶

A doctor can also be found in Karamzin's story about the Time of Troubles. According to a legend rendered by "the defenders of Dimitrii's memory" and retold by Karamzin, the doctor of Prince Dimitrii of Uglich, an old German named Simon (Царевичев Медик, старый Немец, именем СИМОН) hid the prince and put a young servant in his place. The servant was murdered, but Dimitrii escaped to Prince Ivan Mstislavskii in the Ukraine.¹⁷ Thus, the pound of nuts and the good doctor suggest a curious link between Dmitrii Karamazov and Tsarevich Dimitrii of Karamzin's *History*.¹⁸

¹⁵ Victor Terras, *A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1981, p. 406. The lawyer Fetiukovich later reminds the jury of this pound of nuts when defending Dmitrii (Dostoevskii, 15:168).

¹⁶ Karamzin, 12:12. The original account used more words for the description of the little boots ("the soles have come loose at the toes") and the handful of nuts (he was killed while he was enjoying eating them, the nuts had become red from blood, and therefore they were put into the coffin). See, for example, Akty, *sobrannye v bibliotekakh i arkhivakh Rossiiskoi imperii*, 2, St. Petersburg, 1836, p. 111.

¹⁷ Karamzin, 11, pp. 343–344.

¹⁸ I am grateful to George Pahomov who pointed to me that the nuts as a symbol of good deed has parallels in the novel. Likewise, Dr. Gertsenshtube, one of the enigmatic and less studied characters in *Brothers Karamazov* can be understood in the context of the other images of doctors as well as other medical, religious, and ethnic references. Cf. an attempt to define his eschatological significance in Henrietta Mondry, *Doktor Gertsenshtube—'obshchechelovek' ili ideia rastvorenii iudaizma v khristianstve?*, in: *Dostoevsky Studies*, 9 (1988), pp. 45–61.

Let us now return to the play *Dimitrii Samozvanets* by Chaev. The play helps to establish another connection between *The Brothers Karamazov* and the Dimitrii myth. This connection is the presence of the two Poles (Vrublevskii, the suitor of Grushen'ka, and his friend Mussialovich) at the party in Mokroe that ends with Dimitrii Karamazov's arrest. They recall the two Poles in Dimitrii's entourage in the play by Chaev, who mix Russian words with Polish and Latin (II:4).¹⁹ Dimitrii Karamazov toasts Poland at the beginning of the party ("to Poland, panove, I drink to your Poland, to the Polish land. . ."), though his generosity quickly gives way to insult ("You are fools, panove!—exclaimed Mitya suddenly").²⁰ This short-lived attempt at national reconciliation recalls False Dimitrii's toast "to the glory of Polish arms" at the beginning the scandalous party following Dimitrii's marriage to Marina Mnishek. Chaev's Dimitrii, who had once called himself «гуляка-запорожец» (II:1, something between a free spirited person and carouser), is a Russian patriot as well and cannot help but add: "Still, you panove, got scared at Novogrudok. . ." (V:1). Dimitrii Karamazov's party is also in fact a wedding (his beloved Grushen'ka breaks with her Pole and pledges eternal love to Dimitrii), both parties turn into "orgies," and both weddings/orgies end with the intervention of legal authorities (in the play the people and Shuiskii interrupt the celebration, while in the novel the police break up the party).

The references to the Time of Troubles are not accidental. Dostoevskii explicitly indicates the presence of a historical dimension in the novel. The trial that will convict Dimitrii Karamazov of murder is at the center of attention "throughout Russia." All Russia expects and fears a revelation about herself: in the words of the prosecuting lawyer, Dimitrii "carries the very smell of the Russian past." The year 1880 marked the 500-year anniversary of the Kulikovo Battle. In a letter to O. F. Miller of 26 August Dostoevskii wrote that this event was an opportunity "to resurrect the impression of the great past among our intellectuals, who have forgotten and spat upon our history," and to defend the "beautiful image" of Dimitrii Donskoi, the victor of Kulikovo and the greatest hero of Karamzin's *History*, from historical misinterpretations. At that time, Dostoevskii was "working day and night—finishing the Karamazovs," and he planned to include an example of a correct interpretation of the Kulikovo Battle in his novel.²¹

If we try to define the associations which the name Dimitrii has for the

¹⁹ The names Vrublevskii and Mussialovich sound close to Varlaam and Misail, the monks of the Monastery of the Miracles who fled with Grigorii (Grishka) Otrep'ev to Poland.

²⁰ Dostoevskii, 14:382–383.

²¹ See in the notes to the novel: "[talking] to children about the Battle of Kulikovo." Dostoevskii 15 (1976), p. 307. The letter to Miller is in Dostoevskii 30/1 (1988), p. 213.

avid reader and admirer of Karamzin's *History*, we find a complex image of innocent suffering (Tsarevich Dimitrii), dangerous deceit and deadly chaos (False Dimitrii), and the promise of victorious resurrection (Dimitrii Donskoi, to whose times Karamzin compared the victorious, glorious and prosperous reign of his patron Alexander I). These are the main themes of the novel and the staple of Dostoevskii's historiosophical concept. In the words of Alfred Liudvigovich Bem, Dostoevskii was more convinced than any other writer "that the name in literature is not accidental, and that there must be an inner connection between the person and the name".²² As Bem described this process of literary naming, "shades of meaning shine through a name and create a still vaguely mapped space of meaning around this name."²³ As a result, "the magic power resurrects" in the name that power which has always been ascribed to names by popular faith.²⁴ In other words, naming in a literary work is similar to the popular belief that a name intimately and mystically connects its bearer to his archetype, the saint (Florenskii and Bulgakov, among others, have written about this belief).²⁵

A literary character consists of multiple elements, some of which emerge from the life experience and readings of the author. Bem in particular saw in various characters of Dostoevskii with the name Lise the "reflection" (отсвет) of the tragic fates of Karamzin's *Poor Liza* and the poor foster child of the Countess in Pushkin's *Queen of Spades*. As is well known both the name for the character in *The Brothers Karamazov* and the principal plot of the novel can be traced to Dostoevskii's meeting with Dmitrii Il'inskii, a convict who was unjustly sentenced for patricide (Dostoevskii tells Il'inskii's story twice in the *Notes from the House of the Dead*).

But the principal characters of *The History of the Russian State* also cast a literary "reflex" (отсвет) on Dmitrii Karamazov's fate. Dmitrii Karamazov is the False Dimitrii and the real Dimitrii at the same time—in other words, the resurrected Prince. The resurrection metaphor as applied to the False Dimitrii was possible in earlier literary treatments of the Time of Troubles, but it was made clear that the resurrection was a false one, as for instance in the horrifying and destructive hallucination in Act V of Aleksei Tolstoi's *Tsar Boris* (1870). In any event, Karamzin did not leave any doubts that Dimitrii was false.²⁶

²² A. L. Bem, *Lichnye imena u Dostoevskogo*, in: *Sbornik v chest' na prof. L. Miletich za sedemdesetgodishninata ot rozhdenieto mu, 1863–1933*. Sofia: Izdanie na Makedonskiiia nauchenu institutu, 1933, p. 416.

²³ Ibid., p. 417.

²⁴ Ibid., p. 426.

²⁵ Cf. Savelii Senderovich, *Georgii Pobedonosets v russkoi kul'ture: Stranitsy istorii*, Bern: Peter Lang, 1994, pp. 157–159.

²⁶ Karamzin, 11:356.

But the doubts suppressed by Karamzin reemerged during the second half of the nineteenth century. Dostoevskii carefully followed the efforts of contemporary historiographers, and, when preparing an article on Kostomarov for his journal, even identified himself as a specialist "in the development of our historical ideas" and in "the views of our historians."²⁷ Dostoevskii apparently knew the disturbing study by Kostomarov, *Who Was the First False Dmitrii?*, which argued both for and against the speculation that False Dimitrii might have been in fact the true Tsarevich. Nikolai Kostomarov felt genuine sympathy for False Dimitrii, and expressed it in his various hypotheses about Dimitrii's identity. Kostomarov's book is full of doubts, sophisticated arguments, and different psychological insights. As a result, the reader is left in a "vague state of mind" (неясное душевное состояние) similar to what Kostomarov ascribes to the tsarina and nun Martha, Dimitrii's mother, who acknowledged the Pretender as her son, but after his death renounced him. She neither believed nor disbelieved, her faith was mixed with doubts.²⁸

Kostomarov's study opened the way for such supporters of Dimitrii's claim to be the true Tsarevich as V. S. Ikonnikov, and later, at the turn of the century, S. D. Sheremetev, Aleksei Suvorin and K. Valishevskii.²⁹ But Kostomarov's ambiguous image of Dimitrii could have also inspired a more complex and subtle response, the vision of the resurrected Dimitrii which found its way into *The Brothers Karamazov*. This vision combines the two incompatible myths, or "popular prototypes," which were at work in the image of historical Dimitrii. As defined by Caryl Emerson, one was the myth of the passion-sufferer, the martyred prince. The other myth was that of the "true Deliverer," the man of royal birth who emerges from exile to save his people. Both myths did not and could not function simultaneously as "true," that is, on the level of rational politics; but, as Emerson puts it, with the help of "a leap of faith," or perhaps, on the level of the subconscious, both incompatible myths could come together.³⁰ This leap of faith is most probable in *The Brothers Karamazov*, with its main message of individual and national resurrection and in particular with its repeated images of tortured, murdered, dying and resurrected children. However, as opposed to the popular myth reconstructed by Caryl Emerson, Dostoevskii's Dimitrii is not a Christ figure. He is not a savior, rather he needs

²⁷ Grossman, p. 16.

²⁸ N. I. Kostomarov, *Kto byl pervyi Lzhedmitrii?: Istoricheskoe issledovanie*, St. Petersburg: Tip. V. Bezobrazova, 1864, p. 57.

²⁹ E. N. Shchepkin, *Vopros o lichnosti tsaria Dimitriia I*, in: *Russkaia istoriia v ocherkakh i stat' iakh*, ed. M. V. Dovnar-Zapol'skii, Vol. 2, Moscow: Moskovskoe uchebnoe knigoizdatel'stvo, n.d., pp. 331–336; Hugh F. Graham, *A Note on the Identity of False Dmitrii I*, in: *Canadian Slavonic Papers*, 30.3 (1988), pp. 357–362.

³⁰ Emerson, *Boris Godunov*, pp. 17–18.

to be saved. The resurrected girl in Ivan's "poem" and Iliusha are the parallels to this side of Dmitrii Karamazov.

A poem written at the height of the the Russian Civil War by Maximilian Voloshin, affirms the double image of the resurrected Dimitrii. Voloshin's Dimitrii is a dark, deadly force that reigned in the time of Troubles and reappeared during the revolution. From 1918 to 1919, Voloshin read a lecture structured as a commentary to his own poems.³¹ The title of the lecture—*The Crucified Russia*—indicates that Voloshin, like Dostoevskii, foresaw another, resurrected and redeemed Russia within the present Time of Troubles. The history of Russia in its entirety becomes concentrated in his apocalyptic vision. All the hidden driving forces are revealed in the war and revolution. The basic paradigm of this history, or, as Voloshin tells us, "the scary puzzle of the approaching day" can be found in the Time of Troubles.³² Voloshin had planned to describe all the events during the Time of Troubles as the deeds of one and the same person, who had been many times murdered, but who had been many times resurrected. According to Voloshin, the period could be seen "as the single reign of Prince Dimitrii, which began with his murder in Uglich and ended with the execution of another child, Tsarevich Ivan, the son of Marina, who was hanged near the Serpukhov gates in Moscow in 1613 in the reign of the first of the Romanovs." The result was the poem *Dmitrii the Emperor*:

I was lying in Uglich, holding a handful of nuts
in my small bloody hand. . .

In the times of need and despair Dimitrii is resurrected from the grave.

I—living and dead,—but one and the same,
Was wed with a cursed ring
With the white *panna*—the swan—Marina.

The demon dies again, but is not accepted by the earth—

They cut me in pieces, burned me,
Collected my ashes, loaded a canon,
And fired it from the four gates of Moscow
To the four sides of the earth.
And then I became many.
I kept coming from Poland, from Lithuania,
From Putivl', Astrakhan', Pskov. . .³³

³¹ V. I. Tsvetkov, comp., *Rossiiia raspiataia: sbornik statei i stikhov M. A. Voloshina*, Moscow: PAN, 1992. The manuscript of the lecture which is the basis of this publication is dated 17 May 1920.

³² Cf. Introduction by E. S. Mendelevich, *ibid.*, pp. 26–27.

³³ *Ibid.*, pp. 53–56.

This image of the Time of Troubles as the single reign of one and the same Dimitrii is influenced by historiographic disputes about the identity of the Pretender.³⁴ Due to the provocative uncertainties raised by these disputes, the age-long obsession of Russian national consciousness with the Time of Troubles, and, in general, its “vague state of mind” when “faith was mixed with doubts,” produced a complex and powerful figure of Dimitrii—both murdered and alive, both true and false at the same time.

While in *The Devils* the Time of Troubles is a metaphor for the deceit and pretendership of the revolutionary movement, in *The Brothers Karamazov* the figure of Dmitrii reinforces the theme of national and individual resurrection. Dostoevskii's vision of Dimitrii includes both polarities, the angelic Tsarevich and the demonic (False) Tsar. Dmitrii Karamazov is liberating what we have to believe is his true self (the Prince) from his false self as, hopefully, Russia herself would do.

In Voloshin's work, however, the theme has to do rather with the vicious cycle of resurrected evil. The accent during the time of the Civil War was on death rather than life and resurrection, or, in terms of Dostoevskii's characters, on Nikolai Stavrogin rather than on Dmitrii Karamazov.

³⁴ The naked breast of Marina in one of Voloshin's stanzas indicates Kostomarov as a probable source. See fn. 10 above.

ALEKSANDAR FLAKER

Zagreb, Kroatien

Dostojevskijs Stimme im dissonanten literarischen Kontext (Russische Schriftsteller und die ‚slavischen Brüder‘)

Die geschichtlichen Ereignisse sind bekannt: Im Sommer 1875 brach in der Hercegovina ein Aufstand gegen die osmanische Verwaltung aus, der sich auch auf manche Teile Bosniens ausweitete. Im Juni 1876 erklärten Serbien und Montenegro dem Osmanischen Reich den Krieg. In Rußland wurde die öffentliche Meinung durch die Slavophilen zugunsten einer russischen Einmischung beeinflußt, und bald wurde ein russisches Freiwilligenkorps unter General Černjaev, der zuvor in Polen und bei der Eroberung Turkestans gute Dienste geleistet hatte, nach Serbien entsandt. Die serbische Armee erlitt jedoch in dieser Phase eine Niederlage, auf die im Oktober 1876 der Waffenstillstand und im Februar 1877 der Friede folgten. Die russische Strategie änderte sich darauf, es kam zur offenen Mobilmachung und zum Krieg gegen die Türkei, jetzt aber an der bulgarischen Front. Diesem Krieg schlossen sich Montenegro und im Dezember 1877 auch Serbien an. Bulgarien wurde durch die russischen Truppen befreit, und am Berliner Kongreß von 1878 erhielt Serbien die volle Unabhängigkeit und dehnte seine Macht nach Süden aus; Bosnien und die Hercegovina wurden jedoch unter den Schutz der österreichischen Armee gestellt.

In Rußland entfaltete sich gleich nach dem Hercegovinischen Aufstand von 1875 eine massive Propagandakampagne zugunsten der orthodoxen ‚slavischen Brüder‘. Zu Wort kamen die führenden Slavophilen wie Ivan Aksakov oder Konstantin Leont’ev, der ganz klar die Einführung der byzantinischen Autokratie bei den Slaven und in diesem Sinne „eine Belehrung der Serben“¹ verlangte. Obwohl sich um die Slavophilen auch andere Literati sammelten, waren die Richtlinien der ‚Bewegung‘ klar gesetzt: Förderung der russischen militärischen Einmischung, Ausdehnung der russischen Hegemonie auf den gesamten Balkan bis nach Konstantinopel, Beseitigung der westlichen politischen und kulturellen Einflüsse auf diesem Gebiet und, nicht zuletzt, Ablenkung der rus-

¹ K. Leont’ev, *Vizantizm i slavjanstvo*, Moskau, 1876, S. 128.

sischen Intelligencija vom westlichen Liberalismus und Eindämmung der revolutionären Gärungsprozesse.

Dostojewskij, der den Slavophilen schon früher nahegestanden hatte, trat 1873 dem Slavischen Komitee bei und spielte seit dieser Zeit in der Bewegung eine große Rolle. Der Leser schätzte ihn und sein *Tagebuch eines Schriftstellers* (*Дневник писателя*), in dem er in den Jahren 1876 und 1877 ganze Hefte der „östlichen Frage“ und der „Freiwilligenbewegung“ widmete, weshalb sich die Auflage bis auf 6.000 Exemplare erhöhte.² Den Grundgedanken des *Tagebuches* könnte man auf die Idee eines Panhumanismus, der durch die „Verbrüderung“ der Slaven unter der Führung Rußlands erreichbar sei, zurückführen. Dabei müsse diese „Verbrüderung“ und „Einigung“ auch innerhalb des russischen Volkes durch die „Opferbereitschaft“ (жертвенность) im „Heiligen Kriege“ vorangetrieben werden. In vielen Fragmenten der lose aneinandergereihten und zumeist nicht in sich abgeschlossenen Essays widersprachen aber Dostojewskijs Aussagen seinem christlichen Messianismus. Seine Rhetorik folgte spiralartig der Aktualität der Zeitungsberichte und der panslawischen Tätigkeit im Lande. Zunächst hielt er Abstand zu der „hercegovinischen Zeit der Wirren“ (герцеговинская смута) und der „unendlichen hercegovinischen Sache“ (герцеговинское дело). Er verfolgte eher die Verhandlungen der Großmächte und machte sich Gedanken über die Folgen dieser Verhandlungen für das „russische Gefühl“ (April 1876),³ als daß er den Blick auf die Vorgänge in der betroffenen Region richtete. Der rhetorische Aufstieg begann erst mit dem Kriegeausbruch, den er begrüßte, wobei er zugleich die Hegemonie Rußlands betonte: Rußland werde die führende Rolle im zukünftigen Bund der „orthodoxen Völker“ (Slaven und Griechen) ausüben, und dabei könnten sich auch die „nichtorthodoxen“ Slaven diesem Bund anschließen,

wenn sie selbst einsähen, daß der Zusammenschluß unter der Schirmherrschaft Rußlands für jeden nur die Sicherung seiner unabhängigen Identität bedeutet, während sie sich ohne diese gewaltige einende Kraft vielleicht erneut in gegenseitigen Zwistigkeiten und Unstimmigkeiten aufzehren würden, sogar wenn sie irgendwann einmal von den Moslems und Europäern politisch unabhängig würden, in deren Verfügungsgewalt sie nun stehen.

ибо увидали бы сами, что всеединение под покровительством России есть только упрочение каждому его независимой личности, тогда как, без этой огромной единыщей силы, может быть, опять истощились бы

² Vgl. Strachov in: *Biografija, pis'ma i zametki iz zapisnoj knižki F. M. Dostoevskogo*, Sankt Petersburg, 1883, S. 302.

³ F. M. Dostojewskij, *Dnevnik pisatelja*, in ders., *Polnoe sobranie sočinenij v 30-i tt.*, Leningrad, 1972–1990, Bd. 22, S. 120. Im folgenden verweisen die im fortlaufenden Text in Klammern angeführten Band- und Seitenzahlen auf diese Ausgabe.

в взаимных раздорах и несогласиях, даже если б и стали когда-нибудь политически независимыми от мусульман и европейцев, которым теперь принадлежат они. (Juni 1876, 23:49)

Dostojevskij begrüßte den Erfolg der Spendenaktionen und den russischen Einsatz in Serbien, begeisterte sich jedoch vor allem für die Vereinigung der Russen im Zeichen der „slavische Idee“. Mehrmals berief er sich auf die Mythen der russischen Geschichte, die noch immer im Volk leben sollten:

[...] das Volk hat seine große Idee, seine ‚orthodoxe Sache‘, nicht vergessen – es hat sie nicht vergessen im Laufe seiner zwei Jahrhunderte währenden Sklaverei und finsternen Unwissenheit, in letzter Zeit auch des schändlichen Lasters, des Materialismus, des Judentums und des Fusels.

[. . .] народ не забыл свою великую идею, свое «Православное дело» — не забыл в течении двухвекового рабства, мрачного невежества, в последнее время — гнусного разврата, материализма, жидовства и сивухи. (23:102)

Von der Realität auf dem Schlachtfeld konnte man im *Tagebuch eines Schriftstellers* wenig lesen, gelobt wurden nur die Taten der Hingabe und Aufopferung als Zeichen einer hohen Mission; eines jedoch konnte Dostojevskijs eloquente Rhetorik dennoch nicht verbergen: den Zweifel an den Serben.

Während die Hefte des *Tagebuches* für das Jahr 1876 im Druck erschienen, wurden auch Augenzeugenberichte aus Serbien veröffentlicht. Am ehesten müßten jene von ihnen Dostojevskijs Ansichten entsprochen haben, die Fürst Vladimir Meščerskij verfaßte, der Herausgeber der Zeitschrift *Der Staatsbürger (Гражданин)*, in der die Gattung des ‚Tagebuches‘ bereits 1873 auftaucht. Sein Buch *Die Wahrheit über Serbien (Правда о Сербии, 1873)* unterschied sich wesentlich von der auf den Rezipienten gerichteten Rhetorik seines ehemaligen Mitarbeiters. Der dem Thron nahestehende Fürst hatte sich selbst nach Serbien begeben, um Material für seinen Roman *Für die Idee (За идею)* zu sammeln. Man erwartete von ihm, daß er in diesem Roman zeige, wie die Teilnehmer der Expedition Černjaevs zu „Aposteln“ der „Idee“ wurden. In dieser Richtung versuchte er seine Berichte auch zu konzeptualisieren: Er hielt sich meist in Belgrad oder im Hauptquartier des Befehlshabers auf und notierte so manches Beispiel für die Tapferkeit der Freiwilligen, stieß dann aber wieder auf Situationen, die seinem Konzept überhaupt nicht entsprachen. So zeigte im Endeffekt *Die Wahrheit über Serbien* viel mehr die Konflikte, die zwischen den russischen Soldaten und den Serben entstanden waren, wobei der Autor die Schuld den letzteren zuwies. Die ‚slavischen Brüder‘ hätten die Russen von Anfang an ausgebeutet, die russischen Soldaten die Serben zum Kampf zwingen müssen „unbedingt mit der Peitsche, und das noch unter der Begleitung

der für das Russische typischen Schimpfworte“ (Непременно с хлыстом, да еще с аккомпанементом русско-характерных ругательств),⁴ da diese als Hirten und Kleinbauern kein Interesse am Krieg gezeigt hätten. Nach vielen Gesprächen mit der serbischen Obrigkeit kommt Meščerskij zu der Schlußfolgerung:

wenn man Rußland nach Serbien überträgt, stößt es plötzlich, unvermutet und unerwartet auf folgende Hindernisse:

1. Ein Teil der Serben liebt es nicht;
2. ein anderer Teil versteht es nicht;
3. die Orthodoxie ist in Serbien zum Stillstand gekommen;
4. Berührungspunkte mit Serbien gibt es überhaupt keine.

Россия перенесенная в Сербию, вдруг нечаянно, неожиданно, наталкивается на следующие препятствия:

1. Часть сербов ее не любит;
2. другая часть ее не понимает;
3. православие в Сербии замерло;
4. пунктов объединения с Сербиею—никаких.⁵

Diesen Thesen entspricht auch die (beleidigende) Charakteristik der serbischen Sitten:

Das Volk ist im allgemeinen roh, unwissend und bis zum äußersten eingebildet. Das Fluchen mit den unvorstellbarsten Ausdrücken und furchtbare Lästerungen in diesen Schimpfworten sind eine im Volk durchaus gängige Erscheinung.

Von Religion hat es fast keine Ahnung, Kirchen gibt es fast keine und die Priester sind eher die Vertrauensleute ihrer Pfarrgemeinde als Diener der Kirche [...]

In den Sitten des einfachen Volkes im Dorf und in der Stadt gibt es bezüglich der Lasterhaftigkeit keinen Unterschied [...]

Nach all dem, was ich zur Charakterisierung dieses Volkes gesagt habe, wird der Leser beurteilen können, ob dieses Volk an seiner Selbstverwaltung teilnehmen kann, sogar wenn sie durch eine Konstitution festgelegt ist.

Народ вообще груб, невежествен и необразован до последней степени. Руготня самыми невообразимыми словами и ужасное кощунство в этой брани—явление самое обыкновенное в народе.

О религии он почти не имеет понятия, церквей почти нет, а священники эти скорее поверенные своих прихожан, чем служители церкви [...]

В нравах простонародья сельского, как простонародья городского, относительно распушенности нет разницы [...]⁶

⁴ V. Meščerskij, *Pravda o Serbii*, Sankt-Petersburg, 1877, S. 101.

⁵ Ebd., S. 370.

⁶ Ebd., S. 220 f.

После всего, что я сказал для характеристики этого народа, читатель поймет, может ли этот народ принимать участие в своем самоуправлении, даже в конституционном.⁷

Fürst Meščerskij reiste mit einem fixen Konzept nach Serbien. Seine „Idee“ scheiterte jedoch an den Mißerfolgen des russischen Einsatzes. Die Schuldigen waren rasch gefunden: Es waren die Serben! Den Krieg selbst sah Meščerskij kaum, von Belgrad aus kam er nicht weiter als bis Aleksinac, wo Černjaev sein Quartier hatte. Den Gegenpol in der russischen Literatur, die sich mit diesem von Dostojevskij unterstützten Krieg auseinandersetzte, bildete ein ausgesprochener Sozialanalytiker, der „Volkstümler“ (народник) Gleb Uspenskij, der selbst den Entschluß faßte, sich im Sinne der „Opferbereitschaft“ (жертвенность) den Freiwilligen anzuschließen. Er wollte aber zuerst die Triebmechanismen der Bewegung untersuchen und die „Wahrheit“ dem Leser seiner *Briefe aus Serbien* (*Письма из Сербии*) beibringen. Uspenskij untersuchte die Beweggründe der einzelnen Freiwilligen und fand unter ihnen „aufrichtige Kämpfer“, aber auch Karrieristen und Abenteurer. Aber fast keiner wußte irgendetwas über Serbien, überall war Enttäuschung zu spüren, wenn man in der „Gouvernementsstadt“ (губернский город) Belgrad eintraf, kaum etwas war vom „Allslaventum“ (всеславянство) zu hören.⁸ Aus diesem Unwissen und der unterschiedlichen Mentalität heraus kam es zu zahlreichen Konfliktsituationen:

In Wahrheit ist der Serbe sanft, sogar verweichlicht, nervös und launenhaft. Ihn anzuschreien, zu unterbrechen oder mit einem zünftigen russischen Wort zu bezeichnen, bedeutet, seinen Widerspruch und seinen Widerstand herauszufordern. Unglücklicherweise wurde diese letzte Art, ihn zur Erfüllung von Forderungen anzutreiben, hier von den Unseren zur Genüge praktiziert und hat, was die Meinungsbildung der Serben anbelangt, großen Schaden angerichtet.

Действительно серб нежен, даже изнежен, нервен, капризен. Закричать на него, оборвать, окрестить, хорошим русским словом, значит, заставить его упереться, заартачиться. К несчастью, этот последний способ понуждения к исполнению требований очень хорошо практиковался здесь нашими соотечественниками и сильно вредил во мнении сербов.⁹

In den Reihen der russischen Soldaten herrschten Verzweiflung, Fatalismus und Unzufriedenheit, aber auch Neid gegenüber dem „Wohlstand“ des serbi-

⁷ Ebd., S. 227.

⁸ Vgl. Gleb Uspenskij, *Pis'ma iz Serbii*, in ders., *Polnoe sobranie sočinenij*, Sankt Petersburg, 1908, Bd. 5, S. 632.

⁹ Ebd., S. 644.

schen Dorfes. Uspenskij's Überlegungen erstreckten sich sogar auf die sozialen Unterschiede zwischen den serbischen Kleinbauern und dem pauperisierten russischen Dorf und erfaßten auch die großen wirtschaftlichen Mechanismen:

Ein anderes Mal kam ich, als ich über diesen Gegenstand nachgedacht hatte, unwillkürlich auf den Gedanken, daß der ganze ‚große Bruder‘ einfach erfunden worden ist, künstlich herangezüchtet, um ausländischen Bankiers die Darlehenszinsen zu bezahlen.

Иной раз, раздумавшись об этом предмете, невольно приходил к мысли, что «весь старший брат» просто выдуман, искусственно разведен для уплаты иностранным банкирам процентов по займам.¹⁰

Uspenskij's *Briefe aus Serbien* sind als reflektierender Reisebericht aufgebaut; hingegen entspricht die ‚Skizze‘ *Er ist nicht auferstanden* (*He воскрес*), erschienen 1877 in den *Vaterländischen Annalen*, den üblichen Grundzügen der analytischen Gattung der nachrealistischen Skizze (очерк). Die Hauptfigur dieses Prosatextes ist ein Freiwilliger, der in Rußland zu den „Radikalen“ gehört hat, aber angesichts der erbärmlichen sozialen Zustände zur vollständigen Gleichgültigkeit gelangt ist und sich zum serbischen Feldzug gemeldet hat, „um nicht mehr zu denken“. Die heimkehrenden russischen Soldaten werden von ihrem Gewissen geplagt. Der allgemeinen Trostlosigkeit können sich nur ein Offizier, der den Kindern serbische Orden mitbringt, und ein Kartenspielgewinner, der an seine „fröhliche Wiener Bummelei“ (веселый венский разгул) denkt, entziehen.¹¹ Zu Wort kommt jedoch der nachdenkliche Dolbežnikov, der zu der Überzeugung gekommen ist, er hätte einen Türken wegen des serbischen Schweinefleischexportes getötet:

„Sie haben ihn, nehme ich an, für Serbien getötet [...]“

„Nein, nicht für Serbien.“

„Nicht für Serbien? Wofür dann?“

„Für das Schwei-ne-fleisch!“

— За Сербию, я полагаю, вы убили его [. . .]

— Нет, не за Сербию.

— Не за Сербию? За чего же?

— За сви-ни-ну!¹²

Dolbežnikov schildert die Unsinnigkeit des Krieges. Aufgrund einer in Semlin (Zemun) erlebten Kinderquälerei richtet er sein Hauptaugenmerk auf

¹⁰ Ebd., S. 654.

¹¹ Vgl. Gleb Uspenskij, *Ne воскрес*, in ders., *Sobranie sočinenij*, Moskau, 1956, Bd. 3, S. 202.

¹² Ebd., S. 206.

soziale Fragen. Die „Schweinerei“ des Krieges bleibt jetzt im Hintergrund. Aber in welchen Zug er in Gänserndorf einsteigen will, Richtung Wien oder Richtung Warschau, das weiß er nicht.

Im Jahre 1886 besucht Uspenskij Konstantinopel. In seinen ‚Reisebemerkungen‘ *Aus Konstantinopel (Из Царь-града)* stellt er sich die Frage nach der russischen Präsenz in der Stadt, die erobert werden sollte: die anderen Staaten kommen hierher mit ihren Kultur- und Erziehungsanstalten; Russen sind hier nur als Kauflente, Prostituierte und Zirkusartisten. Die Schlußfolgerung lautet:

Wir müssen in unserem Land alle europäischen Ordnungsprinzipien entwickeln und sie zur höchsten Vollendung führen. Wenn wir dies nicht tun, werden wir ebenso über Konstantinopel herrschen, wie das die Türken tun, d. h. nicht nur die Welt nicht beherrschen, sondern absolut gar nichts.

Нам надобно развить в своей стране все европейские порядки и довести их до высшей степени. Не сделай мы этого, мы будем владеть Константинополем так же, как владеют турки, т. е. не только не владея миром, но не владея ровно ничем.¹³

Diese Aussage stellt sicher eine direkte Antwort auf die Behauptung der Slavophilen und Dostojevskijs dar, das Kreuz auf der Hagia Sophia sei das allerheiligste Ziel Rußlands in der „Orientfrage“ (восточный вопрос). Und doch steht Uspenskij seinem Gegner nahe: seine Urteile, wenn auch sozial begründet, sind doch ethische Urteile, wobei das Leiden eines Kindes am anderen Ufer, das den nachdenklichen Sprecher zum offenen Protest gegen die Weltordnung veranlaßt, nicht an die gefolterten orthodoxen Kinder aus dem Tagebuch erinnert, sondern vielmehr an das soziale Motiv der Grausamkeit gegenüber einem Kind im Kapitel *Pro und contra* des noch nicht veröffentlichten Romans *Die Brüder Karamazov (Братья Карамазовы)*.

Eine besondere Stellung im dissonanten Kontext der dem Krieg von 1877 gewidmeten russischen Literatur nimmt aber jener Satiriker ein, der sich schon vorher mit den russischen „Aderlassern“ (кровопускатели) bei der Eroberung Turkestans (*Die Herren von Taškent — Господа Ташкентцы*, 1869–1872) unter General Černjaev und mit seiner repressiven Tätigkeit in Polen befaßt hatte. Im Zyklus *Pompadoure und Pompadoursfrauen (Помпадур и помпадурши*, 1863–1874) modellierte Saltykov-Ščedrin die Moskauer Slavophilen mit ihren Beziehungen zu den ‚slavischen Brüdern‘ und ihren Plänen, einen ‚Pompadour‘ in Istanbul zu installieren, der zwar keine geographischen Kenntnisse besitzt und keine Flotte zur Verfügung hat, in ihren Träumen aber ist er

¹³ Gleb Uspenskij, *Iz Car'-grada*, in ders., *Polnoe sobranie sočinenij*, Sankt Petersburg, ⁶1908, Bd. 2, S. 526.

„in Stambul bereits inthronisiert und läßt den kranken Mann zur Ader“ (уж водоворен в Стамбуле и пускает <больному человеку> кровь¹⁴).

Als es zum Verwirklichungsversuch solcher Pläne kam, meldete sich Šćedrin schon im November 1876 in den *Vaterländischen Annalen* zu Wort. In den satirischen Feuilletons *Echos* (*Отголоски*) schaltet sich sein Erzähler in einen durch die Zeitungsberichte über die türkischen Greueltaten veranlaßten Dialog ein, wobei auch die „Dämchen“ (дамочки) aus *Anna Karenina* als Beispiele der „Bruderhilfe“ (братская помощь) erwähnt¹⁵ und daraufhin andere Typen der russischen „Hilfsbereitschaft“ in grotesker Weise aufgezeigt werden. Unter ihnen befindet sich auch ein gewisser Leutnant Živnovskij, der nach Serbien entsandt worden ist und alle Liberalen und Schriftsteller „zu Hause“ am liebsten „zerreißen“ würde. An dieser Stelle wird eine überaus slavische Idylle vorgeführt:

Die Slaven, entspannt und in völliger Ruhe, geben sich im Schatten der ‚Verwaltungsautonomie‘ unschuldigen Beschäftigungen friedlich hin. Eine fröhliche Sonne beleuchtet mit goldenen Strahlen die von Milch und Honig überfließenden Dörfer, die bestellten Felder, die wohlgenährten Herden und den kühnen Freiwilligen Živnovskij, der aus Ermangelung der Mittel für die Rückkehr in die Heimat in Serbien verblieben ist.

Славяне, умиротворенные, успокоенные, мирно предаются невинным занятиям, под сению <административной автономии>. Веселое солнце желтыми лучами обливает и кипящие млеком и медом села, и возделанные нивы, и тучные стада, и храброго добровольца Живновского, за неимением средств к возвращению на родину, застрявшего в Сербии.¹⁶

Um den Dandy Levuška sammelt sich eine Gesellschaft, die zuerst den publizistischen Stereotypen der Greueltaten in der Hercegovina folgt, von denen auch Dostojevskij Gebrauch machte, danach auch das „heimtückische Österreich“ (коварная Австрия) mit Anschuldigungen überhäuft, um endlich, im Sinne der Spekulationen Dostojevskijs, auf die neue Ordnung am Balkan zu trinken:

Trinkspruch folgte auf Trinkspruch, so daß gegen Ende schon etwa in der Art eines *Pronunciamentos* vor sich ging. Milan wurde abgesetzt, und an seiner Stelle riefen sie General Černjaev zum König von Serbien und des mit ihm vereinigten Bulgarien aus. Für General Novoselov machten sie ein Plätzchen in Bosnien ausfindig.

¹⁴ M. E. Saltykov-Šćedrin, *Pompadury i pompdurši*, in ders.: *Sobranie sočinenij v 20-i tt.*, Moskau, 1965–1977, Bd. 8, S. 259. Vgl. ebd., Bd. 12, S. 137.

¹⁵ Vgl. ebd., Bd. 12, S. 137.

¹⁶ Ebd., S. 142.

Die Hercegovina schlossen sie an Montenegro an, die Mündung des Donaudeltas behielten sie für sich selbst; der Fürstin Natalija als ‚Dämchen‘ erkannten sie eine Pension von einer Million Dukaten zu.

Здравицы следовали за здравицами, так что под конец произошло уже нечто вроде пронусиаменто. Милана сменили и на место его провозгласили генерала Черняева королем Сербии и соединенной с ней Болгарии. Генералу Новоселову приискали местечко в Боснии. Герцеговину присоединили к Черногории, «гирла» оставили за собой; княгине Наталии, яко «дамочке», назначили пенсию в миллион дукатов.¹⁷

Im nächsten Feuilleton wird der Kaufmann Balalajkin zur grotesken Hauptfigur, der als Armeelieferant ein Großgeschäft mit nicht zum Verzehr geeigneter (непридаемые) Fischware zum eigenen Nutzen plant. Erst einige Jahre später im Zyklus *Eine zeitgenössische Idylle* (*Современная идиллия*, 1882), wird ein ehemaliger Held Dostojevskijs, der General Černjaev, zur komischen Figur Ščedrins, der unter dem Namen Rededja in verschiedenen exotischen Ländern als „fahrender General“ (странствующий генерал) seine Dienste leistet. Manche Details erinnern an die Rolle der Verlierer in Serbien. Dadurch wurde Rededja zur metonymischen Figur für den russischen Eroberungsdrang und dessen enger Verbundenheit mit den Exportbedürfnissen der Russen.

Gleb Uspenskijs Text *Er ist nicht auferstanden* bezieht sich bereits auf den Rückzug Černjaevs und des Freiwilligenkorps. Dostojevskij versuchte ihn zu rechtfertigen – die Niederlage erwähnte er kaum – und für den fehlgeschlagenen Krieg waren, im Sinne Meščerskijs, ja doch die Serben verantwortlich:

Der Türkei beschlossen sie den Krieg, wie bekannt ist, bereits vor der Ankunft Černjaevs zu erklären, weil sie eben davon träumten, an die Spitze der slavischen Bewegung zu treten, den Sultan zu überwinden und danach ein slavisches vereinigt serbisches Königreich von einigen Millionen mit einer „in solchem Maße ruhmvollen Zukunft“ zu bilden. Ausschließlich davon träumte die große und in der Heimat mächtige Partei der Serben. Mit einem Wort, es waren dies Träumer, sehr ähnlich kleinen siebenjährigen Kindern, die Spielzeugepauletten anlegen und sich ausmalen, Generale zu sein.

Войну Турции они, как известно, решили объявить и до приезда Черняева, именно мечтая о том, что, став во главе славянского движения и одолев султана, преобразятся в славянское союзное несколькомиллионное сербское королевство «с столь славною будущностью». Большая и властная у себя партия сербов только об этом и мечтала. Одним словом это были мечтатели, очень похожие на маленьких семилетних детей, которые надевают игрушечные еполеты и воображают себя генералами. (23:152)

¹⁷ Ebd., S. 147.

Dies war im Novemberheft 1876 zu lesen. Immerhin gab es bei Dostojevskij keine Pause in bezug auf den serbischen Krieg. Überlegungen zur Orientfrage gab es weiterhin, und auch die Frage des Freiwilligeneinsatzes wurde gelegentlich angesprochen. Die „slavische Idee“ erlangt aber schon vor dem neuen Kriegsausbruch neuerlich ihren hohen Stellenwert. Der Autor stellt den Serben Puškins *Lieder der Westslaven* (*Песни западных славян*) als Beispiele der russischen Sorge um ihr Volk vor Augen; er repliziert wahrscheinlich auf Uspenskij's Behauptung, die Serben seien ein „sanftes Volk“ (нежный народ). Er setzt sich mit den Ursachen der Mißerfolge im Krieg auseinander (Februar 1877) und begrüßt schließlich den Kriegseintritt Rußlands (März), mit dem Dostojevskij seine neuerliche Auseinandersetzung mit der Politik der Großmächte beginnt. Plötzlich kehrt er daraufhin zu Fragen der „slavischen Bewegung“ zurück.

Den Anlaß dafür gibt ihm das Erscheinen des achten Buches von *Anna Karenina*, mit dem sich ein anderer Autor in die Dissonanz um die Freiwilligenbewegung innerhalb der russischen Literatur einmischt. Es ist bekannt, daß Tolstoj in diesem separat erschienenen Abschluß seines Romans Vronskij auf die serbischen Schlachtfelder abreisen läßt und damit eine Wertung der slavischen Bewegung durch seine Figuren verbindet. Für die Gesellschaft um Levin ist das Bejubeln der Freiwilligen nur ein modischer Zeitvertreib, eine Beschäftigung mit eitlen, egoistischen Zielsetzungen; Rußland sei ohnedies nicht imstande, einen solchen Krieg zu führen. Doch auch die Freiwilligen sind zumeist keine „Apostel“ des Slaventums: es sind Verschwender, Abenteurer, Trunkenbolde, Diebe und Hazardspieler wie Vronskij, der ja in Serbien sein Ende finden will. Es sind keine Vertreter des „Volkes“, wie es Levin wahrnimmt:

Dieses Wort ‚Volk‘ ist so unbestimmt [. . .] Schreiber, Bezirksvorsteher, Lehrer und einer von tausend Bauern wissen vielleicht, worum es geht. Die übrigen achtzig Millionen aber [. . .] bringen nicht nur ihren Willen nicht zum Ausdruck, sondern haben nicht den geringsten Begriff davon, was sie mit ihrem Willen zum Ausdruck bringen sollten. Welches Recht haben wir dann zu sagen, daß dies der Wille des Volkes ist?

Это слово «народ» так неопределенно [. . .] Писаря, волостные, учителя и на мужиков один из тысячу, может быть знают, о чем идет дело. Остальные же 80 миллионов [. . .] не только не выражают своей воли, но не имеют малейшего понятия, о чем именно им надо бы выражать свою волю. Какое же мы имеем право говорить, что это воля народа?¹⁸

¹⁸ Lev N. Tolstoj, *Anna Karenina*, in ders., *Sobranie chudožestvennyh proizvedenij*, Moskau, 1948, Bd. 8, S. 337.

Dostojevskij hat sicher Meščerskij und Uspenskij gelesen, und wahrscheinlich hat er an Šcedrin gedacht, als er im Januar 1877 einen Franzosen zitierte, der in der russischen Satire eine Mißbilligung jeder „guten Tat“ gefunden hätte, in Tolstoj jedoch den „Lieblingsautor des russischen Publikums aller Schattierungen“ (любимейший писатель русской публики всех оттенков) sah – ganz im Gegenteil zu den Satirikern (Januar 1877, Kapitel 1 und 2). Er hatte zwar schon um Verzeihung gebeten, daß er sich „auf Kritik einlasse“ (25:53), als er Levins Gedanken im siebten Buch in Frage stellte, jetzt aber griff er das achte Buch wegen Levins Verleumdung der „Seele des Volkes“ an. Dostojevskij unterscheidet zwar den Autor von seinem Sprecher, polemisiert aber ganz direkt mit Levin, an den er seine Tiraden richtet, wobei er erneut auf die türkischen Greuelthaten hinweist, um dann mit Levins unbeteiligter Haltung angesichts des damaligen Krieges ironisch abzurechnen. Besonders greift Dostojevskij Tolstoj's eigene Interpretation der Meinung Levins an, dieser könne mit der Rechtfertigung „der Rache und der Morde“ durch die Presse und die Erzählungen der Soldaten, dieser „phrasendreschenden Freiwilligen“ (краснобаев-добровольцев), nicht einverstanden sein. Dostojevskij benutzt diese Gelegenheit, um die humanen Eigenschaften des russischen Militärs im aktuellen Kriege zu loben. Dabei beruft er sich auf einen englischen Augenzeugen, der das russische Heer eine „Armee von Gentlemen“ (армия джентльменов) genannt habe (25:222).

Dostojevskijs Kritik am achten Buch von *Anna Karenina* schließt im Grunde genommen die Auseinandersetzung der russischen Schriftsteller mit dem serbisch-türkischen Krieg ab. Der Krieg in Bulgarien konnte keine solche Dissonanz mehr hervorrufen. Und doch: von der bulgarischen Front meldete sich ein Schriftsteller zu Wort, der auch für die Freiwilligenbewegung 1876 schon Interesse gezeigt hatte. Es war Vsevolod Garšin, dessen Stimme bereits 1877 außerhalb der ideologischen Dispute zur Geltung gekommen war. Berühmt wurde seine Erzählung *Vier Tage* (Четыре дня). Dort geht es um einen verwundeten russischen Soldaten, der neben einem von ihm getöteten Türken liegt und in seinem Bewußtsein über die Rolle des Opfers reflektiert, das zugleich ein Mörder ist. Es wird eine Situation dargestellt, wie man sie später bei der Thematisierung des Ersten Weltkrieges, etwa bei Remarque, findet. Die Erzählung wurde in der europäischen Literaturgeschichte jedoch wegen anderer Eigenschaften bekannt: Sie wurde mitunter als erstes Prosawerk betrachtet, das auf dem inneren Monolog aufgebaut ist. Dabei muß man aber beachten, daß Dostojevskijs *Die Sanfte* (Кроткая) schon ein Jahr vorher, im Novemberheft des *Tagebuches eines Schriftstellers* für das Jahr 1876 erschienen ist, und daß dieser „stenographische Bericht“ eines Bewußtseinsstromes im Zusammenhang mit der Konstruktion der neuen Gattung Dostojevskijs ‚publizistischer Tagebücher‘ entstanden ist.

ANDRZEJ LAZARI

Uniwersytet Łódzki, Polen

Достоевский как идеологический авторитет в политической борьбе наших дней (о категории «всечеловечности»)

Если бы диалог людей, апеллирующих к истории, мог начинаться с определения этических норм, безусловно обязывающих любого человека в любой общности сегодня и завтра, а также—с признания ряда ценностей за вневременные и тем более за вненациональные. . . быть может, история перестала бы тогда играть роль поставщика аргументов для деления на *Мы* и *Они*, а стала бы прежде всего свидетельницей тех несчастий, к которым ведет возвеличение *Мы* (*Мы-народа*, *Мы-государства*, *Мы-класса*, *Мы-религии*). К сожалению, этноцентрические и коллективистские тенденции в некоторых культурах так сильны, что мечта об «общем доме», в котором важнейшей ценностью являлось бы человеческое достойное *Я*, остается в сфере утопии.

Некоторые культуры содействуют толерантности больше, другие значительно меньше. Посткоммунистические культуры, в том числе русская, принадлежат, пожалуй, к последним. Поэтому удивляет оптимизм Анджея Дравича (польского ученого и борца с коммунизмом), который утверждает, что в России «лед тронулся» и появляется все больше шансов на семантическое, смысловое взаимопонимание культур.¹ Я вполне разделяю мысль Дравича, что путать сегодня Достоевским и признавать его героев за эманацию худших черт русского характера не имеет никакого смысла. Однако, не потому, что наследие Федора Михайловича полифонично (благодаря Бахтину, на которого ссылается Дравич, Достоевского в «стране Советов» можно было печатать; раньше автор *Бесов* был символом консерватизма и только благодаря «полифонии» его прочли заново как революционера, защищающего униженных и оскорбленных, не обращая внимания на его одноголосную публицистику). Достоевский-мыслитель—это уже

¹ A. Drawicz. *Lody ruszyły...*, in: *Znak*, 1994, no. 1 (464), ss. 104–107.

история, а история, как таковая, сама по себе никому не угрожает. Угроза исходит от тех ее интерпретаторов, которые выкликают из прошлого в современную жизнь ненависть и нетолерантность. К сожалению, примеров спекуляции именем Достоевского в современной «патриотической» печати предостаточно. Вместе с Николаем Данилевским, *Россия и Европа* которого была недавно переиздана как теоретическая основа недружественных Западу историософских концепций, Достоевский опять стал духовным отцом всякой злобы по отношению ко всему нерусскому. Говорю «опять», так как имя Достоевского уже многократно становилось авторитетом в борьбе против «ненаших», и в дореволюционное и в советское время.²

Сегодняшних «патриотов» привлекают в наследии Достоевского те же «вечно живые» русские (потом ставшие и советскими) идеологемы *народа, народности и всечеловечности*. Дальше все по своим местам: *православие* на место *идейности*, *самодержавие* на место *партийности*, *соборность* на место *социализма*, *народ богоносец* заменил *советский народ*; а *Запад, Европа, Польша, Америка, жида, рационализм, право, и капитал* остались символами сил враждебных русскому самосознанию. Изменилась семантика, методология вражды прежняя, и нечему удивляться, когда митрополит петербургский Иоанн, второе лицо в православной церкви, печатает свои выступления в коммунистических журналах.

Русская мысль не перестает искать ценность более «широкую», чем человеческое достойное *Я*. Казалось бы, провал коммунизма дал возможность русскому самосознанию сосредоточить внимание на освобождении личности от произвола коллектива—от *Мы*, облеченного в идеологемы общины, класса, государства, религии, народа. Казалось бы, русская мысль будет стремиться теперь в первую очередь создавать основы правового государства, в котором *Я*, независимо от происхождения, вероисповедания и мировоззрения, будет свободным в рамках закона, а законы будут создаваться во имя человека, а не во имя класса, народа или другого коллеткива. К сожалению, в широком масштабе такое не происходит, а русская мысль все борется за избранное *Мы*, и имя Достоевского остается аргументом в этой борьбе.

Кто соблюл и сохранил нашу народность в течение стольких веков, после стольких переворотов, посреди стольких врагов, посягающих на нее?

² См.: J. B. Dunlop, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, Princeton, 1983, pp. 209–211 и др.

Святая вера Православная. Она очистила, освятила и укрепила в нас любовь к Отечеству, сообщив ей высшее значение в любви к вере и Церкви [. . .] Россия есть государство народа русского, которому Господь вверил жертвенное, исповедническое служение народа-богоносца, народа-хранителя и защитника святынь веры [. . .] Вы же род избран [. . .] Россия имеет громадный опыт мирного сосуществования многих народов. В основе этого опыта—уникальное качество русской души, ее *всечеловечность*, о которой хорошо сказал еще Достоевский.³

Всечеловечность, провозглашенная Достоевским («Что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности»), опять в обиходе. Еще в советское время мысль о *всечеловечности* как о сущности русского национального самосознания с ссылками на Достоевского (и. . . Ленина) развивали В. Кожин и Е. Троицкий.⁴ Сегодня к ним соединились (уже без сносок на Ленина) многие другие литераторы, профессора и идеологи. Правда, некоторые, ссылаясь на Достоевского, путают понятия *всечеловечности* и *общечеловечности*, которые писатель различал (*общечеловек*—это западный «никто», муравей из муравейника; русский—это *всечеловек*, по образу Всечеловека Христа). Доктор педагогических наук, профессор Е. Белозерцев во имя *Национальной школы—надежды России* призывает словами Достоевского «Стать русскими во-первых и прежде всего», а от себя добавляет: «И если общечеловечность есть идея национальная русская, то прежде всего надо каждому стать русским, то есть самим собой.»⁵ Я уверен, что несколько лет тому назад доктор педагогических наук во имя *общечеловечности* (советского муравейника!) воздвигал «советскую школу» и призывал русских детей стать коммунистами. Думаю, что такую же деятельность вел доктор философских наук, профессор Э. Баграмов, который сегодня убежден, что «*всечеловечность*, выявлена и сформулирована еще Ф. М. Достоевским, действительно выражает суть русского национального характера.»⁶

³ Иоанн (митрополит), *Будь верен до смерти (Православие и современность)*, в: *Собеседник православных христиан*, 1993, № 1 (3), сс. 2, 4, 12.

⁴ В. Кожин, «И назовет меня всяк сущий в ней язык. . .» (Заметки о своеобразии русской литературы), в: *Наши современники*, 1981, № 11 [в: *За алтари и очаги*, Москва, 1989, сс. 229–282]; Е. Троицкий, *Русская социалистическая нация*, в: *Молодая гвардия*, 1988, № 1.

⁵ Е. Белозерцев, *Национальная школа—надежда России. Из выступлений на конференции по проблемам русской национальной школы, проведенной в Свято-Данилевском монастыре*, в: *Наши современники*, 1985, № 3, с. 137.

⁶ Э. Баграмов, *Эволюция национального сознания и национальной психологии русских*, в: *Кентавр*, 1993, № 2, с. 18.

Не менее категоричен в признании правоты Достоевского в том, что «национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое объединение». Арсений Гулыга. По его мнению,

«Русская идея» объединяет человечество в его извечном стремлении утвердить мир к справедливости на земле. Это всемирная соборность, та подлинная общность, без которой человечеству сегодня не выжить.

Давно ли «подлинной общностью» были социализм и коммунизм? Виктор Аксютин, ссылаясь на Достоевского, также провозглашает «универсализм» и «всечеловечность русской идеи», не принимая во внимание того, что другие народы-культуры предпочитают свои «идеи» и после опыта истории никак не поверят ни в советский, ни в русский «универсализм». Аксютин же, цитируя Достоевского («Ужиться народ русский со всякими может, ибо много видел видов, многое заметил и запомнил в долгую, тяжелую жизнь свою двух последних веков»), говорит о идее «национального единства, что есть жизненная проекция соборной всечеловечности», не учитывая, что не всякий может и хочет «ужиться» с русским народом, а особенно с русской властью (хотелось бы сказать, что пример «не за горами», но Чечня как раз за горами).⁸

«Русская идея» сегодня не менее обиходна чем «всечеловечность». Александр Казинцев говорит о Достоевском и «русской идее», которая «призвана стать великой *землеустроительной* концепцией».⁹ Дмитрий Ильин объявляет Достоевского пророком и призывает к исповедованию «вечно живой» «русской идеи».¹⁰ а другой автор, Юрий Бородай, опять же апеллируя к Достоевскому, заявляет о «всечеловечной доминанте» русской культуры, отмечая при этом, что «закат Европы уже на наших глазах становится реальностью».¹¹

«Наша терпимость к другим, увенчанная Достоевским славой всечеловечности, доходит до самозабвения»—пишет Валентин Распутин в *Беседах о русском*.¹² Но в другом месте он сам забывает о

⁷ А. Гулыга. Понять Германию—понять Россию, в: *Наши современники*, 1995, № 2, с. 143.

⁸ В. Аксютин. *Русская идея*, в: Москва, 1993, № 7, сс. 123–124.

⁹ А. Казинцев. *Новая мифология*, в: *Наши современники*, 1989, № 5, с. 167; его же: *Не вступать духу века*, там же, 1991, № 12, сс. 177–181.

¹⁰ Д. Ильин. «Русская идея» на полигоне «демократии», там же, 1991, № 3, сс. 5–28.

¹¹ Ю. Бородай. *Третий путь*, там же, 1991, № 9, с. 147; см. его же: *Пути становления национального единства*, там же, 1995, № 1, сс. 112–132.

¹² В. Распутин. *Восстань душа моя*, в: Москва, 1994, № 2, с. 113.

«терпении» и «забвении», обижаясь, что «в наше время и до того добралось, что бывшие турецкие славяне неприкрыто стали вздыхать о турках, а немецкие славяне—о немцах, посылая проклятия освободителям. И в этом не ошибся Достоевский».¹³

Как раз терпимость и самозабвение могли бы подсказать Распутину мысль, что народы, «освобожденные» СССР, освобожденными себя не считали, и лишь провал коммунистической империи дал им возможность подлинного освобождения. И Достоевский здесь ни при чем, а тем более—пресловутая «всечеловечность», которой—после опыта русских и советских тюрем, гугага, пакта Риббентропа-Молотова, Катыни—ни славяне, ни другие народы не признают, так как им вполне хватает собственной *человечности*.

На страницах *Москвы* некий Михаил Дунаев, отрицая плюрализм в мышлении и злодраствуя над экуменизм нашей коллеги Людмилы Сараскиной (якобы «по логике Сараскиной выходит, что именно игнорирование иудейских отрицательных эмоций на православный праздник есть пережиток имперско-православного сознания»), дивится «пророческому дару Достоевского» («как он смог так провидчески указать на неизбежность наших бед») и призывает «вникнуть в слово Достоевского». Для Дунаева Достоевский предвидел, что «истина для демократии не нужна, ибо несовестными с торгашескими идеалами «нового мышления»», что демократия—не свобода, а «рабство от денег», что вся беда России в «наносной грязи», что «смысл существования Руси—в служении Истине Православной» и если б не эта «наносная грязь» «враг рода человеческого» до России не добрался бы.¹⁴ Дунаев, отрицая плюрализм во имя Достоевского и «православной Истины», призывает к тому же самому, что и очередной священник: «Пришло время вновь соединить православие и народность. Это поможет в решении многих острых проблем.»¹⁵ Оба они не отдают себе отчета в том, что во имя единомыслия сводят «народность» опять к своего рода «партийности» (в соцреализме вышшим проявлением «народности» была «партийность», теперь стала им «соборность», «православие»—методология опять та же, меняется лишь семантика).

Пророком называет Достоевского и предводитель современных русских фашистов А. Баркашов. В аудиозной книге *Азбука русско-*

¹³ В. Распутин, *Что дальше, братья-славяне?*, в: *День*, 1992, № 14, с. 5.

¹⁴ М. Дунаев, *Тупики плюрализма*, в: *Москва*, 1993, № 6, сс. 135–140.

¹⁵ А. Салтыков, *Русское православие и духовное возрождение нации*, в: *Кентавр*, 1993, № 2, с. 40.

го националиста (Москва 1994), оправдывая свой антисемитизм и коверкая цитаты, он пишет:

Вот что предсказал гениальный русский писатель: «Интернационал распорядился, чтобы Европейская революция началась в России. И начнется [. . .] Ибо у нас для нее нет надежного отпора—ни в управлении, ни в обществе [. . .] Бунт начнется с атеизма и грабежа всех богатств. Начнут излагать религию, разрушать храмы и превращать их в казармы и стойла, зальют мир кровью, а потом сами испугаются. Евреи сгубят Россию и станут во главе анархии. Жид и его кагал—это заговор против русских»¹⁶.

Такие ссылки на Достоевского отдают духом черной сотни. Их, конечно, больше: «пробный номер» газеты *Русский стяг* движения Русского Национального Единства в списке книг, «советуемых для чтения», ставит *Еврейский вопрос* Достоевского рядом с *Протоколами сионских мудрецов* и с книгой А. Романенко *О классовой сущности сионизма*: «Всесоюзная газета» *Истоки* не менее Баркашова радуется антисемитизму Достоевского (№ 6 за 1992 год). *Русская газета* выпускает антисемитскую брошюру под заглавием *Творцы катаклизмов* (выпуск 3. Киев 1994), в которой кроме заглавной статьи митрополита Иоанна печатается «Информация к размышлению» с фрагментом письма Достоевского к Н. Гриценко о том, что «жид распространяется с ужасающей быстротой» (с. 29).

Самую большую работу о пророчествах Достоевского создал Карен Степанян. В 1992 году издал он книгу *Достоевский и язычество (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?)*, в которой автор *Бесов* представлен старцем-пророком, а его произведения неким Новым Заветом, обожествляющим русский народ и сулящим ему спасение мира от язычества западного Антихриста.¹⁷ Такие «мыслители» как Степанян все еще не в состоянии представить, что, создавая себе новых кумиров (на место Сталина, Ленина, советского народа)—будь то Достоевский, будь то русский народ—они сами невольно становятся «язычниками» и выступают против заповедей христианства, которое на словах признают источником своего миропонимания и жизненного пути.

«Мы должны строить Россию нравственную—или уж никакую, тогда и все равно»—говорит Александр Солженицын.¹⁸ Казалось

¹⁶ А. Баркашов, *Азбука русского националиста*. Москва 1994, с. 10.

¹⁷ К. Степанян, *Достоевский и язычество (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?)*, Москва 1992.

¹⁸ А. Солженицын, «Русский вопрос» к концу XX века, в: *Новый мир*, 1994, № 7, с. 176.

бы—прекрасная мысль, с которой и Достоевский вполне согласился бы. Однако, о какой, а точнее—о чьей нравственности говорит Солженицын? Ведь не о нравственности Баркашева, митрополита Иоанна или современного евразийца А. Дугина (редактора журнала *Элементы* и члена редколлегии газеты *Завтра*), который в своей «терпимости» действительно «дошел до самозабвения» (см. выше слова Распутина) и провозглашает:

Так вот русское православие, русский народ соответствуют Духу Святому—третьей фигуре Троицы [. . .] Россия [. . .] движется к реализации идеи всечеловека, богоносного человека Духа Святого [. . .] Оставаясь русскими, мы должны признавать и определенным образом осуществлять миссию русского народа-богоносца, который является не только старшим братом и не только солью земли, но абсолютно богоизбранным народом, аналогичным в каком-то смысле народу еврейскому, то есть наделенным совершенно особой эсхатологической миссией и не имеющим аналогов в современном мире.¹⁹

«Избранность» (Богом, человеком) до сих пор никогда еще не приводила к примирению и согласию, наоборот—эта идея всегда приносила смерть и понижение «избранным» и «неизбранным», всегда вела к тоталитаризму. Нравственность же, к счастью, все остается чем-то относительным. Благодаря этому, Салману Рашиди есть где скрыться.

Осознавая относительность нравственности и невозможность подчинения чему-то так относительному как нравственность человеческих судеб, многие народы-культуры из уважения к каждому отдельному человеку согласились, что существуют ценности общечеловеческие и поэтому возможны права человека (права каждой личности в каждой культуре и в каждом государстве). Эти народы-культуры решили создавать правовые государства, где право не зависит от нравственности отдельной личности или какого-либо коллектива, где каждый человек свободен в границах права, где законы созданы для защиты человеческого достоинства, а не для его принуждения, где каждый может объединяться в Мы-народ, Мы-религию, Мы-другой коллектив, но где Я—конкретный субъект, а Мы—только что-то условное. К сожалению, многие русские авторы, для которых Достоевский является идеологическим авторитетом, идею такого правового государства отклоняют.

¹⁹ А. Дугин, *Русские—этнос или нация?*, в: *Кентавр*, 1993, № 2, с. 41.

Наше время—время нового языческого культа «общечеловеческих ценностей». Мы живем во времена торжества нового мифа несуществующих реально «ценностей». И в жертву этому идолу приносятся вполне реальные христианские ценности. Народы превращаются в цивилизации, личности смешиваются в массы. Вместо Церкви Христовой строится некий таинственный «общечеловеческий дом». Вместо Богочеловека провозглашен общечеловек. Все это признаки апостасии последних времен. Так называемый «приоритет общечеловеческих ценностей» есть по сути форма дальнейшей дехристианизации человечества. Утверждение «общечеловеческих ценностей» подготавливает не что иное, как воцарение антихриста, должного, по пророчествам, объединить под своей властью все человечество. Строительство Вавилонской башни ныне продолжается в форме строительства «общечеловеческого дома». Различить дух времен, определить природу нового культа и оценить так называемые «общечеловеческие ценности» помогает Достоевский [. . .] Ныне время чтения Апокалипсиса—этого Пятого Евангелия Нового Завета, благой вести о втором Пришествии Господа нашего Иисуса Христа. И нам, чтобы не быть обманутыми и прельщенными, необходим соборный опыт апокалиптических прозрений пророков последних времен, к числу которых относится и Федор Михайлович Достоевский.²⁰

В таких высказываниях больше всего удивляет нежелание мыслящих ведь людей вырваться из замкнутого круга советских, существу, идеологем. Это все та же советская религия ненависти к «ненашим». Лишь на смену одним идолам пришли другие, а психология осажденной крепости осталась. Христианские заповеди, являющиеся ведь одной из основ общечеловеческих ценностей и законов в правовом государстве, русскими «всечеловеками» как бы забыты или неосознаны.

Виктор Ерофеев в провокационной статье под заглавием *Будь я поляком*. . . пробует доказать, что между русским и поляком общего дискурса быть не может, что «система понятийности разнится кардинально». Поляк якобы «ведет диалог на картезианском уровне», русский же «рассуждает на основе общей витальности, интегрирующей противоречие как элемент «живой жизни»», и поэтому якобы поляк не верит, что у русских есть литература, а Достоевский для поляка «рупор русского самодержавия».²¹

Другой писатель, некий Владимир Крупин,—решивший, «что не жалко жизнь загубить на пропаганду Достоевского», объяснявший во

²⁰ Г. Белоловов, «Общеввропейский дом» и Вавилонская башня. Заметки Достоевского на полях Апокалипсиса, в: *Вече*, 1992, № 46, сс. 74–75.

²¹ В. Ерофеев, *Будь я поляком*. . . в: *Московские новости*, 1995, № 36.

время симпозиума «на одном из островов Средиземноморья» западному человеку, что «Россия последний бастион, который не одолел Сатана [. . .] что если Россия погибнет, остальные погибнут автоматически, и почему же нас не любят, за что? За то, что экономику выводим из нравственности, и тому подобное»; и которому на этом острове исповедовался *Враг России*, некий сионский мудрец управляющий миром,—в «путевых раздумьях», озаглавленных *Слава Богу за все* пишет:

Верить в Россию значит верить в Бога [. . .] Господа иностранцы никогда не поймут России, и не надо им ничего объяснять [. . .] вообще для иностранцев мы непостижимы. Прости, Господи, я не видел никого глупее и самоувереннее американцев [. . .] Спасем Россию—спасем мир [. . .] Демократия—гениально созданная античеловеческая система [. . .] Мир не смог подняться до русской культуры, до русской души и поэтому потащил к себе вниз, к своему уровню, стал топить в деньгах и похоти [. . .] Потом открылось шествие Павликов Морозовых, детей демократов²².

Этот пример «нравственности» и «несамоуверенности» напечатан не в партийной листовке, а в журнале Союза писателей России. Правда, автор сознается, что «лет почти до тридцати был продуктом [коммунистической] идеологии». По-моему, таким «продуктом» он, к сожалению, все еще является.

Все тот же Тютчевский аргумент: «Умом Россию не понять!» Какой же я тогда «всечеловек», если меня никто не понимает? Какой же я «всечеловек», если ум у меня не там, где у других людей? Остается одно—в подполье губы со злости кусать, что и делает Владимир Крупин.

Виктор Ерофеев, Владимир Крупин, давайте, будем просто людьми—не «всечеловеками», не «общечеловеками», не «сверхчеловеками» и не «хищными обезьянами» » (как в одной из своих недавних статей назвал человека Станислав Лем)—а просто людьми. В наших культурах много общего, хотя бы десять христианских заповедей, принятых человеческой культурой как этическая норма. И в Польше «живая жизнь» была и осталась ценностью, не напрасно ведь Мицкевич говорил: «Чувство и вера больше мне говорят, чем мудреца стеклышко и глаз»; а было время, когда и Польше мечталось быть «Христом народов», но никакому поляку в голову сегодня не придет соперничать с русскими, кто из нас «народ-богоносец» и кто пророк—Мицкевич,

²² В. Крупин, *Слава Богу за все. Путевые раздумья*, в: *Наш современник*, 1995, № 1, сс. 90, 100–110.

Норвид, Пушкин или Достоевский. Время романтизма ушло, а при социализме ни у нас, ни тем более у вас никакой «живой жизни» не было и мы вместе с вами могли лишь о ней мечтать. Давайте, не будем ждать общего врага из космоса, чтобы понять друг друга, а начнем перечитывать человеческую историю, в том числе Достоевского, во имя достоинства и ценности каждой отдельной человеческой личности, а не во имя «избранного Мы». Не сомневаюсь, что тогда мы поймем друг друга.

3.

Poetics, Style, Language



Poetik, Stil, Sprache

PETER TOROP

University of Tartu

Поэтика чужого слова

Научное исследование творчества писателя, особенно входящего в число классиков мировой литературы, имеет особую прагматику. Так как одним из основных каналов вхождения писателя в мировую литературу является перевод, то необходимо помнить, что любой перевод любого произведения является в какой-то мере его толкованием, часто вынужденно рациональным толкованием. Для создания переводимости в переводческой деятельности неизбежно экспликация имплицитного, т. е. более-менее однозначное формулирование или осознание тех особенностей текста, которые в творческом процессе писателя были под- или несознательными.

В случае многих писателей как для переводчика, так и для исследователя является специфической проблемой взаимосвязанность их текстов с мировой или национальной литературами. Наличие в них цитат, аллюзии и т. п. «чужих слов» заставляет все время думать о соотношении своего-чужого в структуре текстов. В то же время вопрос не столько в установлении источников этого «чужого слова», сколько в выявлении авторской стратегии, комплекса применения «чужого слова», лежащего в основе поэтики писателя.

Выявление максимального количества источников «чужого слова» в творчестве писателя важнее всего с точки зрения изучения историко-литературного фона, круга чтения, вкуса и мировоззрения писателя. В то же время исследователь поэтики (как и переводчик), будучи и не в силах установить все возможные связи данного текста с другими текстами, чаще всего нуждается именно в знании оптимального количества источников, играющих наиболее активную (концептуальную) роль в смыслопорождении и ориентированных на узнавание читателем, т. е. изучение поэтики писателя теснейшим образом связано с изучением закодированного в структуру текста типа читателя (типа сознания).

В целях анализа авторской стратегии в поэтике «чужого слова» можно выделить несколько принципиальных параметров. Во-

первых, можно в качестве отдельного параметра говорить о *поэтике интекста* как о системе разных типов представленности чужих текстов в произведениях писателя от цитат до аллюзии. Описание этой системы позволяет установить как степень эксплицитности—имплицитности представленности одного текста в другом, так и типологию ее возможных типов. Проникновение одного текста в каком-либо виде в другой текст сравнимо с процессом перевода. Как по типам (методам) перевода можно в рамках конкретной эпохи говорить об иерархии этих типов и характеризовать по ней соотношение адаптирующих и специфицирующих каналов культуры, так же можно по типам интекстов судить об иерархичности межтекстовых контактов на уровне внутритекстовых связей в качестве одной из характеристик литературного направления или творчества автора.

Вторым возможным параметром является *поэтика интертекста* как разновидность интекста или комбинация нескольких интекстов. В духе современного понимания интертекстуальности поэтика интертекста ориентирует читателя на многозначное или универсальное восприятие нескольких или большого множества переплетенных, трудно различаемых текстов. Тут важна именно одновременность и подчиненность некоторому общему (лейт)мотиву, настроению или идее. Но в этой внутритекстовой интертекстуальности общий смысл не растворяется и дополнительность текстов, составляющих интертекст фиксируема по крайней мере на уровне принципа их соединения. Если во внешней (внетекстовой) интертекстуальности преобладают случайные связи и порождаются случайные смыслы, в которых можно увидеть какие-то социально-дискурсивные стратегии, то внутренняя (внутритекстовая) интертекстуальность подчинена авторской стратегии. Внешняя интертекстуальность характеризует возможные контакты готового текста, его семантический потенциал, внутренняя интертекстуальность характеризует порождение текста, принципы обращения с «чужим словом».

Когда мы говорим об интексте, мы обычно говорим о конкретном его источнике. В случае интертекста источников несколько и их список никогда не является окончательным. Но, в-третьих, можно говорить как об отдельном параметре о *поэтике источников*. Поэтика источников охватывает те случаи, когда писатель ценностно иерархизирует или классифицирует чужие тексты. Это не просто выделение «чужого слова» в эпиграфе или отдельных сценах с указанием источника. Более всего это касается соотношения текстовых миров, сакрально-профанического, авторитетного-неавторитетного и т. д. Кроме того,

сюда относится и сознательная ориентация автора (иногда и переводчика) на авторскую читательскую память в случаях, когда нужно или узнать источник, или же знать контекст истории или эпизода, необходимого для понимания функционирования части одного текста в другом тексте. То есть, это случаи, когда «чужое слово» является знаком чужого текста по принципу *pars pro toto*.

В-четвертых, можно выделить поэтику своего-чужого как сферу, где соединяются внутренняя и внешняя интертекстуальности в виде синтеза случайного (неосознанного) и закономерного (сознательного), где сливаются поэтика и идеология и раскрывается общее концептуальное мышление писателя—быт, литературный быт, психология и социология поведения. В этой сопоставленности своего и чужого слова и поведения, своей и чужой культуры, веры, идеологии и т. д. отражается универсальный механизм идентификации человека, поисков самого себя и проявления своего я, самовыражения.

Идентификация себя тесно связано с самоопределением в пространстве, с различением разных физических, социальных и ментальных миров, будь это соотношение города-деревни, отечества-чужбины, родного-иностранного (языка, культуры и т. д.) или сакрального-профанического, разрешенного-запрещенного, ада—рая (как вне, так и внутри человека).

В семантике культуры Ю. Лотмана занимает важное место различение в культуре двух первичных языков: «В генетическом отношении культура строится на основе двух первичных языков. Один из них—естественный язык, используемый человеком в повседневном общении. [. . .] Менее очевидна природа второго привычного языка. Речь идет о структурной модели пространства. Любая деятельность человека как *homo sapiens* связана с классификационными моделями пространства, его делением на «свое» и «чужое» и переводом разнообразных социальных, религиозных, политических, родственных и прочих связей на язык пространственных отношений. [. . .] Удвоение мира в слове и человека в пространстве образуют исходный семиотический дуализм».¹

Подход Ю. Лотмана сравним с подходом М. Бахтина, у которого есть в записях 1970–1971 годов следующие мысли:

Я живу в мире чужих слов. И вся моя жизнь является ориентацией в этом мире [. . .] Чужое слово ставит перед человеком особую задачу

¹ Ю. Лотман, *Избранные статьи в трех томах*, т. I: *Статьи по семиотике и типологии культуры*, Таллинн: Александра, 1992, 12, сс. 142–143.

понимания этого слова (такой задачи в отношении собственного слова не существует или существует в совсем другом смысле). Это распадение для каждого человека всего выраженного в слове на маленький мирок своих слов (ощущаемых как свои) и огромный, безграничный мир чужих слов — первичный факт человеческого сознания и человеческой жизни [. . .] Сложные взаимоотношения с чужим словом во всех сферах культуры и деятельности наполняют всю жизнь человека.²

В рамках данной работы для нас еще важен поиск М. Бахтиным переводческих форм между своим и чужим. Это касается словосочетаний типа «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня», «не-я во мне», «другой»³ или выражений типа: «Чужое слово должно превратиться в свое-чужое (или в чужое—свое)».⁴ Конечно же, в эту логику входят и Я—Ты, Я—Оно из *Я и Ты* М. Бубера.⁵

Указанные подходы могут стать удобной основой для теоретического построения поэтики своего-чужого как социопсихопэтики литературы, на которую опирается поэтика художественного текста. Социопсихопэтика является чаще всего имплицитной и нехудожественной основой как имплицитно, так и эксплицитно проявляющейся художественной поэтики. Историки литературы часто сталкиваются с необходимостью различения и сопоставления этих поэтик при сравнении художественного творчества и публицистики или практического поведения какого-нибудь писателя. Противопоставления типа хороший художник—неважный мыслитель свидетельствуют более о невозможности исследователей соединять художественные и житейские установки, чем о реальных противоречиях писателя.

В поисках возможностей классификации или типологизации проблем поэтики своего-чужого можно обратиться к опыту изучения моделирующих систем. В. Иванов и В. Топоров различают в древней славянской религиозной системе три аспекта реализации сопоставления свой—чужой: социальный аспект, касающийся разных социальных групп; этнический аспект, касающийся различия славянских и неславянских богов (вариант: христианин—нехристи); аспект принадлежности к человеческому или нечеловеческому, звериному, колдовскому.⁶ Кроме того, интересным примером изучения данной проблематики в художественной литературе является попытка Т. Цивьян

² М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва: Искусство, 1979, сс. 347–348.

³ М. Бахтин, *op. cit.*, с. 351.

⁴ М. Бахтин, *op. cit.*, с. 350.

⁵ См. напр.: М. Бубер, *Два образа веры*, Москва: Республика, 1995, с. 16 и сл.

⁶ В. Иванов, В. Топоров, *Славянские языковые моделирующие системы (Древний*

классифицировать употребления иностранного языка в романе Ф. Достоевского *Подросток*. Она выделяет два аспекта—типы иностранной речи и типы введения в текст. Типы иностранной речи делятся на 1) иностранную речь иностранцев. 2) иностранную речь русских: а) правильную, б) неправильную. 3) русскую речь иностранцев: а) правильную, б) неправильную. Типами введения в текст являются 1) протяженные фрагменты (более, чем из двух фраз)—прерываемые или не прерываемые русскими вставками; 2) отдельные фразы, части фраз, лексемы как смешанная речь; 3) указания на то, что данный текст произносится по-французски, но дается в переводе.⁷ В то же время Т. Цивьян фиксирует и более широкий контекст исследования:

Иностранная речь входит в оппозицию *свой/чужой* не только в буквальном смысле; этим подчеркивается марионеточность, нежизненность персонажей, отторгаемых от мира реальных связей и реальной жизни⁸

Мы хотели бы попытаться создать возможность изучения поэтики своего-чужого как одного из четырех параметров «чужого слова» наряду с поэтиками интекста, интертекста и источников. Так как поэтика своего-чужого (являясь социопсихопоэтикой) устанавливает общие (как художественные, так и нехудожественные) принципы семиотизации мира, то в данном параметре нас не интересуют способы включения чужого материала в текст. Точнее, в рамках поэтики своего-чужого нельзя говорить о конкретном чужом материале, свое и чужое здесь более факты авторского мышления, соприкосновение реакций на окружающий мир с художественной концепцией этого

период), Москва: Наука, 1965, сс. 156–165; см. также Т. Цивьян. *Лингвистические основы балканской модели мира*, Москва: Наука, 1990, сс. 109–119; Т. Tsivyan. *Mythological Programming of Everyday Life*, in: Культурология. *The Petersburg Journal of Cultural Studies*, 1:4 (1993), сс. 65–86.

⁷ Т. Цивьян, *К структуре иностранной речи у Достоевского. (Использование французского языка в «Подростке»)*, в: *Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman*, М. Halle. К. Pomorska, Е. Semeka-Pankratov, В. Uspenskij (eds.), Columbus: Slavica Publishers, ss. 424–437, 428; ср. и описание применения иностранного языков у Л. Толстого: Ю. Листрова, *Художественные функции немецкой речи в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»*, в: *Филологические науки*, 3 (1978), сс. 80–87; Л. Байрамова, Т. Зарипова, *Русская речь нерусских персонажей произведений Л. Н. Толстого «Хаджи Мурат» и «Кавказский пленник»*, в: *Л. Н. Толстой и проблемы современной филологии*, Издательство Казанского университета, 1991, сс. 131–137; Б. Успенский, *Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы*, Москва: Искусство, 1970, сс. 46–53.

⁸ Т. Цивьян, *op. cit.*, 1988, с. 436.

мира, с концепцией человека и т. д. Оптимальной кажется классификация, в которой, во-первых, свое—чужое рассматривается на трех уровнях, позволяющих и сопоставить художественные и нехудожественные факты: на социальном (социально-политическом), на психологическом (индивидуальном) и на универсальном уровнях. Во-вторых, возможно выделить некоторые переходные формы для описания разных соотношений своего-чужого: свое в своем (в себе), чужое в своем, свое в чужом, чужое в чужом.

типы своего-чужого	свое в своем (в себе)	чужое в своем	свое в чужом	чужое в чужом
уровни				
социальный (социально-политический)	1	2	3	4
психологический (индивидуальный)	5	6	7	8
универсальный	9	10	11	12

Попробуем описать данный подход при помощи примеров из поэтики своего-чужого Ф. Достоевского. На *социальном уровне* можно привести ряд примеров, иллюстрирующих понимание Достоевским русского общества.

1. В размышлениях о русском обществе Достоевский исходит из почвенничества, из необходимости ликвидировать раскол как отделенность образованной части общества от народа. Это заставляет Достоевского многократно писать о предпосылках единения: религиозность народа (русский Христос) и православие, монархизм народа (единение вокруг государя), историческая неразвитость сословий и их скорое исчезновение. Достоевский хочет Россию видеть центром как славянского, так и православного мира. Кроме того, России как избранной нации суждено обновить погибшую Европу.

2. В реализации идеалов России есть ряд препятствий внутри империи. Главным обозначением этих препятствий будет выражение *status in statu*—разные *государства в государстве*, которые имеют лишь личные интересы и не думают об интересах всей России. Таковы по мнению Достоевского немцы, называемые им и петровцами, как главные виновники того, что петровские реформы привели к расколу в обществе (т. е. к разъединению). Это поляки, желающие

первенствовать в славянском мире и не согласные отказаться даже под властью русского царя от католичества. Это евреи как замкнутое общество. Кроме того, это беспочвенное русское образованное общество (семинаристы и др.), не понимающее народ и не думающее о национальных интересах. Это еще и пролетариат как беспочвенное европейское явление. Все они препятствуют единению православной нации вокруг монарха.

3. Достоевский оправдывает агрессивную внешнюю политику России на Востоке. Константинополь как центр Востока должен стать русским в целях усиления монолитности православия. Особое отношение в аспекте «своего в чужом» к евреям, так как в монолитности и религиозности этой нации Достоевский видит те свойства, которых нет еще в русской нации, т. е. основой критики является зависть.

4. Достоевский пишет даже путевые заметки как идеолог. Европа погибает и символом «начала конца» Европы становится Франция как корпоративная страна, где только о себе думают буржуа, пролетариат, социалисты и католики. Если Россия предлагает миру объединение в братстве, то Франция является носителем идеи социализма как насильственного единения человечества и учения искусственного братства. Католичество и социализм становятся синонимами.

Главная проблема Достоевского на социальном уровне—постепенное приближение чужого к своему, Европы к России, определяющее страстный пафос Достоевского против Европы и за избранность России.

Эта взаимосвязанность России и Европы определяет соотношение своего-чужого и на психологическом уровне. Достоевский много писал о том, что Россия его времени переживает идейную эпоху, когда обилие новых европейских идей находится в противоречии с низким уровнем образованности общества.

5. Уже в раннем творчестве Достоевский показывает гармонию в человеке как равновесие между (глупым) разумом и (мудрым) сердцем. Внутренняя гармония возможна как эмоционально-волевое (религиозное) отношение к «живой жизни», так что самосознание человека есть религиозное самосознание. Внутренне цельный человек обладает нравственным инстинктом, интуитивной способностью различения добра и зла.

6. Европейская образованность, модные идеи, уход из «живой жизни» в книжный мир приводит к рациональному мировосприятию (хотя человек для Достоевского не рационален по природе), к отчуждению от самого себя, к отторгнутому от мира мечтательст-

ву, в том числе к желанию передать мир в соответствии с новыми рациональными идеями и к готовности прибегать к насилию в высших целях. Крайней точкой такого развития будет человекобожеское утверждение, повторяющееся во всем творчестве Достоевского: все позволено. Результат такого развития—одиночество, уничтожение, самоуничтожение.

7. Отчужденный от самого себя человек может узнать свои скрытые стороны в общении с новыми людьми или в новых обстоятельствах. О последнем свидетельствует психологическое оправдание Достоевским колониальной политики России в Средней Азии, так как не находя уважения в Европе русские могут «возвысить дух», укрепить достоинство и самосознание «цивилизаторской миссией» в Азии. То есть, нация как и личность нуждаются в чувстве собственного достоинства. С более психологической точки зрения человека может потрясти встреча с двойником, с чужим человеком, отражающим (как в зеркале) его скрытые свойства. Обычная реакция—ненависть к людям, в которых можно узнать свои худшие стороны, и тяга к людям, раскрывающим лучшие стороны. Например, в *Преступлении и наказании* Раскольников ненавидит своих двойников (ощущающих родство с ним) Свидригайлова и Лужина, но тянется к Соне Мармеладовой.

8. Достоевский часто противопоставляет русскую и европейские нации как полярные. У русских «инстинкт общечеловечества», у европейцев замкнутость, угловатость, самодовольство и т. д. Исторически это означает для Достоевского, что европейский тип личности выработан, статичен и застывший в развитии, русский же тип личности не выработан, динамичен и исторически русский в отличие от европейца неоконченный человек. Таким образом, чужое (европейское) является принципиально чуждым.

Достоевский всегда стремился к универсализации, стремился к выявлению скрытых закономерностей. Поэтому *универсальный* уровень присутствует как в его творчестве, так и в идеологии.

9. Анализируя человека Достоевский указывает уже в раннем творчестве, что быть самим собой значит иметь возможность самовыражения. Самовыражение тесно связано с «законами природы»—с стремлением каждого человека к «Христу как к идеалу» и проявлением «христианской» души человека в снах. Поэтому сны в творчестве Достоевского так продуманы—они могут отражать психологическое состояние человека, быть пророческими, переноситься в действительность. В снах есть та истина о человеке, которой он не понимает или не хочет понимать.

10. Но человек для Достоевского амбивалентен. Кроме добра в человеке еще зло и в *Записках из мертвого дома* Достоевский писал о том, что в душе каждого человека сидят тиран и палач (поэтому власть и кровь самые важные испытания в жизни человека). Все конфликты человека по Достоевскому прежде всего внутренние конфликты между собственным добром и злом. Но и между своим и чужим, так зло следует подавить в себе. Хорошим нельзя родиться, но можно стать, подавляя в себе зло в процессе стремления к Христу, к духовному идеалу. Состояние этого стремления и есть благословляемое Достоевским страдание. Если человек не может проявить себя в длительное время, он может дойти до границы, где возможен взрыв—судорожное самовыражение, совершение несвойственного человеку импульсивного поступка, часто преступления.

11. Очень многие люди не сразу находят себе правильный идеал. Общество, культура предлагают свои идеалы и развитие каждого человека можно по логике Достоевского рассматривать как цепь перевоплощений, подсознательное изменение ролей, постепенное приближение к идеалу Христа или постепенное отделение от него. В основе такого подхода лежит почвенническая идея о том, что мировая история состоит из ограниченного количества процессов (борьба за свободу, любовь, зависть, жажда денег или власти и т. п.). Эти процессы глубинно одинаковы для каждой эпохи, меняются лишь имена, обозначающие их. Эту универсальность процессов и подчеркивает Достоевский, когда создает в воображении читателя ряд Юлий Цезарь—Наполеон—Раскольников или более смешанный ряд Наполеон—Гектор—Иуда—Свидригайлов. Таким образом, к своему (духовному) идеалу может человек прийти через подражание чужим идеалам. Естественно, это подражание чаще всего скрытое.

12. Начиная с *Зимних заметок о летних впечатлениях* Достоевский показывает, что с появления лозунга «свобода, равенство, общество» западное католичество трансформировалось в социализм и римский папа стал предводителем социализма. Под социализмом понимает Достоевский учение искусственного братства, учение бессмысленное, так как братство есть врожденное свойство нации. В западных нациях Достоевский братства не видит. Эти проблемы чужого мира вдвойне абсурдны для России: во-первых, Россия не нуждается в социализме, так как братство—это свойство русской нации. Во-вторых, не нужны и теоретические труды социализма, так как учение братства есть в Библии. Универсальность тут именно в противопоставлении религиозных и безрелигиозных обществ. Анализируя католичество или

протестантизм Достоевский видит профанацию веры. То же самое он видит и в одной части русского образованного общества. Сравни целую плеяду таких профанирующих персонажей в его творчестве: Свидригайлов, Лужин и Лебезятников (*Преступление и наказание*), Иволгин (*Идиот*), Петр Верховенский, Кириллов (*Бесы*), Федор Карамазов и Смердяков (*Братья Карамазовы*).

Поэтика своего-чужого как социопсихопоэтика может быть названа именно поэтикой, так как в ее рамках выявляется концептуальность (т. е. построение) мировосприятия писателя, а на эту концептуальность опирается индивидуальная художественная поэтика.

Проекция на данный фон, например, изображения истории Раскольникова в *Преступлении и наказании* дает нам разные градации своего и чужого, причем его общую эволюцию можно рассматривать по мысли Достоевского из эпилога романа как переход из одного мира в другой, из чужого (антропоцентричного) мира в свой (теоцентричный) мир, из мира Свидригайлова в мир Сони Мармеладовой. Если попытаться «прочитать» историю Раскольникова по вертикали нашей схемы, то получим несколько взаимосвязанных пластов.

Свое в своем (1, 5, 9 на схеме): Перед нами молодой человек, который имеет нравственный инстинкт, который импульсивно ведет себя как цельная личность—давая денег просящим, спасая детей во время пожара или помогая другим, т. е. в «живой жизни» он не рассуждает, а действует. В то же время первым знаком его внутренней противоречивости в романе является сон, а также переходное состояние между сном и бодрствованием после первого сна, из которого читатель узнает еще в начале романа о желании Раскольникова избавиться от своей затеи (потом и идеи). Лишенный возможности продолжать учебу в университете Раскольников пытается для себя уяснить, кто он, каков смысл его жизни.

Чужое в своем (2, 6, 10): Раскольников живет в Петербурге, который является европейским городом, отражающим расколотость русского общества. Он представитель петербургской болезни—мечтательства и его фамилия становится историко-психологическим символом. В поисках самовыражения Раскольников написал статью, отражающую, с одной стороны, желание переделать общество, с другой же стороны, желание узнать, кто он сам. Поэтому убийство—эксперимент, где желание помочь молодым талантам, которые могли бы приносить пользу России, неразрывно связано с поиском ответа на вопрос: кто я, Наполеон или обычный (т. е. презираемый) человек, имею я право

убивать в высших целях (как Наполеон) или нет? В то же время в снах уже ответ дан, но он не понят. Кроме того очень важно, что проблемы личного самовыражения зависимы от чужих источников. Чужое слово, которым пропитано теория Раскольникова, делится на две части—одни чужие тексты связаны с темой права выдающейся личности управлять историей и применять насилие (Наполеон III, Т. Карлейль, М. Штирнер), другие вводят тему нравственно-экономическую, сопоставляя личную и общественную пользу (Дж. Милль, Дж. Бентам). Таким образом свои мысли Раскольникова являются в то же время чужими. В результате и следствие теории, преступление, показывает не столько самостоятельность Раскольникова, сколько зависимость от теории. Поэтому и его собственная реакция на преступление после его совершения связана с ощущением (нравственного) самоубийства. Продуманность плана ликвидации улик—все это не облегчает, а затрудняет положение Раскольникова после преступления. Любопытно, что в конце романа, когда Раскольников неожиданно узнает, что его статья напечатана и прочитает ее, то чувствует стыд и отвращение.

Свое в чужом (3, 7, 11): Если формально Раскольникову суд не угрожает, то тем более важным становится внутренний нравственный суд (или нравственный процесс преступления по выражению Достоевского). В третьем сне, увиденном после преступления и наваевном, в основном, мотивами из *Бориса Годунова* и *Пиковой дамы* А. Пушкина, повторяется преступление, после этого же преступник оказывается перед немым народом, никто его не обвиняет. Открыв в этот момент глаза, Раскольникову кажется, что сон продолжается. Дверь его комнаты открыта и на пороге стоит Свидригайлов. Эта встреча с двойником, с самим собой в облики другого человека и становится самосудом Раскольникова. Раскольникова мучает и унижает то, что его двойники заставляют его думать неблагодарно о своей теории—Свидригайлов связывает Карлейля с Штирнером, т. е. благородная историческая личность оказывается мелким анархистом и преступником; Лужин же показывает взаимосвязь между существенной и собственной пользой. Поэтому Раскольников так ненавидел себя в них.

В то же время проявление своего в чужом можно увидеть и в символике романа. Например, сравнение комнаты Раскольникова с морской каютой связывает его с самого начала романа с мотивом спасения. Как морская каюта входит в комплексный символ Ноева ковчега, одно из значений которого спасение, так и проживание Сони Мармеладовой в квартире портного Капернаумова ссылает нас

к местам, связанным в Библии с чудесами Христа. Это тоже свое в чужом.

В поэтике своего-чужого можно увидеть и корни одного из основных примеров романной поэтики Достоевского—двойничества. В *Преступлении и наказании* перед нами идеологическое двойничество, где главный герой раскрывается как для читателя, так и для себя через свои контакты с двойниками, т. е. сущность теории Раскольникова открывается лишь в ее сопоставлении со взглядами Свидригайлова, Лужина и других. Оказывается, что «свое» Раскольникова—это воображаемое им свое в сумме с отражениями своего в чужих.

В *Идиоте* двойничество одновременно идеологическое и психологическое, что отражается уже на уровне имени—Лев Мышкин, сильный и слабый. Мышкин как идеолог силен, т. е. его доброта не результат его болезни, а результат преодоления болезни. Он до конца ведет себя как Христос, хотя и сломается как человек. Именно отношение здоровья-болезни, добра и зла связывают его с Ипполитом Терентьевым, ведущим себя как болезненный, озлобленный человек. С другой стороны, Мышкин преждевременный герой и в то же время физически слабый человек. Он Христос в интимном общении, с глазу на глаз, но менять что-то в обществе он не в силах. Его время не время духовного идеала, для этого времени он чужой. Своим же является для этого общества идеал денег трансформированного Христа, Царя Иудейского, которым хочет стать Гаврила Иволгин.

В *Бесах* перед читателем раскрывается генетическое двойничество, где проблема своего-чужого определяется через наличие-отсутствие (нравственной) почвы. Так добрый, но слабый и беспочвенный (западник) Степан Верховенский усиливает свои недостатки в своих воспитанниках—сыне Петре и ученике Николае Ставрогине. Ставрогин, лишенный почвы, колеблющийся между добром и злом, Россией и Западом, в итоге кончает самоубийством. В свою очередь, его ученики отражают его крайности—Шатов хочет порвать с «бесами» и будет убит, Кириллов же совершает демонстративное и абсурдное самоубийство.

В *Подростке* тот же прием применяется наоборот. Аркадий Долгорукий должен найти себя между двумя своими и чужими одновременно—это его незаконный отец Версиров и законный отец Макарыч Долгорукий, являющиеся и носителями противоположных идей.

Братья Карамазовы является романом, где поэтика двойничества усложнена при помощи соединения генетического и идеологического. Тут вопрос не просто в отце и сыновьях, тем более, что матерей

несколько. Карамазовы прежде всего разные типы (разных эпох): Дмитрий наполовину вырванный из почвы (и поэтому способный вернуться, воскреснуть) человек чувств. Иван полностью оторванный от почвы (и поэтому лишенный возможности возвращения—воскресения—он сходит с ума) человек идей. Алексей же представитель человеколюбия, который опирается на почву и получает из почвы в трудный момент (смерть учителя) силу. Федор Карамазов и Смердяков идейно профанируют все русское и почвенное.

Но кроме того они все Карамазовы и во всех есть что-то общее—необузданность. Поэтому и приговор наносится карамазовщине, так как есть своя опасность не только в крайностях чувств или идей, но и любви. Двойничество в *Братьях Карамазовых* можно на фоне сказанного назвать почвенническим.

Конечно же, это лишь поверхностный взгляд на основы поэтики Достоевского, который необходимо углублять в процессе отдельного систематического анализа художественной поэтики писателя.

Но мы убеждены, что систематичность этой поэтики складывается на уровне социопсихопэтики—поэтики своего-чужого. Это уровень синкретизма биографического-идеологического-художественного, с одной стороны, и сознательного-бессознательного, с другой. В любом произведении литературы можно в рамках единой поэтики говорить не только о выраженности-невыраженности (эксплицитности-имплицитности) этой поэтики, но и о комплетности, т. е. возможности существования в рамках единой поэтики нескольких взаимосвязанных и взаимодополняющих поэтик.⁹

Мы хотели бы добавить, что с точки зрения теоретической (не всегда в полной мере практически доказуемой) единая художественная поэтика сопоставима с единой социопсихопэтикой, более анализируемой в рамках всего творчества (отчасти тут и могут сопоставляться поэтика произведения и поэтика творчества). Но между этими двумя полюсами располагаются разные поэтики и субпоэтики, отчасти отражающие свойства произведения, отчасти являющиеся (метаязыковыми) представлениями исследователей, т. е. изучение поэтики может привести в процессе реконструкции к созданию метапоэтики. Установление разных поэтик в единой поэтике во многом зависит от эксплицитности телеологии текста, от выраженности авторской стратегии. Именно исходя из общей авторской стратегии

⁹ См. о комплетной имманентной поэтике: E. Wrublewska, *Zagadnienia poetyki immanentnej i sformułowanej*, in: *Poetyka i stylistyka słowiańska*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1973, p. 219.

могут быть выделены и различены поэтика источников и интертекстовая поэтика. Для их анализа исследователь нуждается хотя бы в гипотетическом знании предполагаемого автором читательского восприятия.

Поэтика источников охватывает проблемы, связанные с применением текстовых источников в качестве элемента поэтики. Сюда не входит конкретное отражение действительности. Например, один прием может функционировать по-разному в зависимости от контекста. Продолжая пример употребления иностранных языков или иностранных (чужих) акцентов русского языка в творчестве Достоевского можно сопоставить немецкий акцент хозяйки квартиры Мармеладовых и еврейский акцент Ахилла из эпизода самоубийства Свидригайлова. Первый может быть осмыслен в поэтике своего-чужого как чужое в своем, отражение явления статус ин статусу. Второй пример внешне тоже как-будто входит в поэтику своего-чужого, но в данной интертекстуальной и символической (неомифологической) сцене самоубийства одной из составляющих является профанация Голгофы и в соответствии с этим еврейский акцент (А-зе, сто-зе, эти сутки (шутки) здесь не места!) ссылает нас к Агасферу, Вечному жиду.

В рамках поэтики источников нужно говорить о какой-либо маркированности источников. Не все указания на конкретные источники в каком-либо тексте являются элементами этой поэтики. С другой стороны, источник может быть не назван, но он должен быть узнаваем по авторской стратегии какой-то частью читателей. Онтология источника сложна, в разных ситуациях могут стать маркированными тип, принадлежность к традиции, известность содержания или (главной) идеи, личность автора, чуждость, знаковость (знак хорошего или плохого вкуса, склада ума, типа мышления).

В поэтике источников Достоевского можно выделить некоторые основные приемы. В случае каждого писателя особую роль играют ссылки на предшественников в рамках одной или близкой традиции.

Маркированность традиции означает, что важно не столько упоминание конкретного автора, сколько со- или противопоставление разного понимания того же конфликта или тех же средств выражения. Например, молодой Достоевский вырастает из гоголевского направления и находит сам способы (полемиического) связывания себя с этой традицией. В повести *Двойник* он с самого начала сопоставляет своего Голядкина с Ковалевым из *Носа* Н. Гоголя:

Было без малого восемь часов утра, когда титулярный советник Яков Петрович Голядкин очнулся после долгого сна, зевнул, потянулся и открыл

наконец совершенно глаза свои. Минуты с две, впрочем, лежал он неподвижно на своей постели, как человек не вполне еще уверенный, проснулся ли он или все еще спит, наяву ли и в действительности ли все, что около него теперь совершается, или—продолжение его беспорядочных сонных грез. [. . .] Выпрыгнув из постел, он тотчас же подбежал к небольшому кругленькому зеркальцу, стоящему на комод. Хотя отразившаяся в зеркале заспанная, подслеповатая и довольно оплешивевшая фигура была именно такого незначительного свойства, что с первого взгляда не останавливала на себе решительно ничего исключительного внимания, но, по-видимому, обладатель ее остался совершенно доволен всем тем, что увидел в зеркале. Вот бы шутка была,—сказал господин Голядкин вполголоса.—вот бы шутка была, если б я сегодня манкировал в чем-нибудь, если б вышло, например, что-нибудь не так,—прыщик там какой-нибудь вскочил посторонний или произошла бы другая какая-нибудь неприятность; впрочем, покамест недурно; покамест все идет хорошо.¹⁰

Коллежский ассессор Ковалев проснулся довольно рано и сделал губами: «брр. . .»—что всегда он делал, когда просыпался, хотя сам не мог растолковать, по какой причине. Ковалев потянулся, приказал себе подать небольшое стоявшее на столе зеркало. Он хотел взглянуть на прыщик, который вчерашнего вечера вскочил у него на носу: но, к величайшему изумлению, увидел, что у него вместо носа совершенно гладкое место! Испугавшись, Ковалев велел подать воды и протер полотенцем глаза: точно, нет носа! Он начал щупать рукою, чтобы узнать: не спит ли он? кажется, не спит. Коллежский ассессор Ковалев вскочил с кровати, встряхнулся: нет носа!. . . Он велел тотчас подать себе одеться и полетел прямо к оберполицмейстеру.¹¹

Хотя в конфликтах этих двух героев много общего, их изображение разное и Достоевский подчеркивает это при помощи узнаваемого для тогдашнего читателя обращения к Гоголю. Более глубокая интерпретация не входит сейчас в нашу задачу.

В связи с поэтикой источников можно еще указать на истоки зарождения двойничества в поэтике романов Достоевского. Это *текстовое двойничество*, где *маркируется психология восприятия*, причем восприятие книги аналогично восприятию человека. Можно вспомнить отношение Раскольникова к своим двойникам, когда следим за реакцией Макара Деушкина из *Бедных людей* на *Станционный*

¹⁰ Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах* (ПСС). Ленинград, 1972–1990, 1:109.

¹¹ Н. Гоголь, *Собрание сочинений в 7 томах*, т. 3. Москва: Художественная литература, 1977, с. 43.

смотрителя А. Пушкина и Шинель Н. Гоголя. Так он реагирует на *Станционного смотрителя*:

Я, например,—я туп, я от природы моей туп, так я не могу слишком важных сочинений читать; а это читаешь,—словно сам написал, точно это, примерно говоря, мое собственное сердце, какое уж оно там ни есть, взял его, людям выворотил изнанкой, да и описал все подробно— вот как! Да и дело-то простое, бог мой; да чего! право, и я так же бы написал; отчего же бы и не написал? Ведь я то же самое чувствую, вот совершенно так, как и в книжке, да я и сам в таких же положениях подчас находился, как, примерно сказать, этот Самсон-то Вырин, бедняга. Да и сколько между нами-то ходит Самсонов Выриных, таких же горемык сердечных!¹²

Если после чтения Пушкина можно было сохранить уважение к себе, то чтение Гоголя лишает Девушкина всякой надежды. Это та истина о себе, которую он не хочет себе признавать:

И для чего же такое писать? И для чего оно нужно? Что мне за это шинель кто-нибудь из читателей сделает, что ли? Сапоги, что ли, новые купит? Нет, Варенька, прочтет да еще продолжения потребует. Прячешься иногда, прячешься, скрываешься в том, чем не взял, боишься нос подчас показать—куда бы там ни было, потому что пересуда трепещешь, потому что из всего, что ни есть на свете, из всего тебе пасквиль сработают, и вот уже вся гражданская и семейная жизнь твоя по литературе, все напечатано, прочитано, осмеяно, пересужено! Да тут на улице нельзя показаться будет. . . [. . .] А лучше всего было бы не оставлять его умирать, беднягу, а сделать бы так, чтобы шинель его отыскалась, что тот генерал, узнавши подробнее об его добродетелях, переносил бы его в свою канцелярию, повысил чином и дал бы хороший оклад жалованья, так что, видите ли, как бы это было: зло было бы наказано, а добродетель восторжествовала бы, и канцеляристы-товарищи все бы ни с чем и остались. Я бы, например, так сделал; а то что тут у него особенного, что у него тут хорошего? Так, пустой какой-то пример из вседневного, подлого быта. Да и как вы-то решились мне такую книжку прислать, родная моя. Да ведь это злонамеренная книжка, Варенька; это просто неправдоподобно, потому что и случиться не может, чтобы был такой чиновник. Да ведь после такого надо жаловаться, Варенька, формально жаловаться.¹³

В анализе этого эпизода Р. Нойхойзер сопоставляет имманентный и метатекстовый уровни представления персонажа.¹⁴

¹² ПСС, 1:59.

¹³ ПСС, 1:63.

¹⁴ R. Neuhäuser, *Zur Funktion von literarischen Quellen und Modellen in Dostojevskijs litera-*

Маркироваться может и *социология восприятия*, когда указание какого-либо источника говорит что-либо о вкусе (например, о неразвитом литературном вкусе Девушкина), круте интересов, мировосприятии и т. д. Это те случаи, которые нуждаются в комментировании не только при издании перевода, но и подлинника.

Маркированным может быть и *способ введения в текст*, выражающий отношение автора к источнику. Примером может послужить эпиграф ко второй части *Записок из подполья*. Стихотворение Н. Некрасова на модную в свое время тему жертвенности образованного молодого человека, готового жениться на проститутке, чтобы вернуть ее к нравственной жизни:

Когда из мрака заблужденья
Горячим словом убежденья
Я душу падшую извлек.
И, вся полна глубокой муки,
Ты прокляла, ломая руки,
Тебя опутавший порок:
Когда забывчивую совесть
Воспоминанием казня,
Ты мне передавала повесть
Всего, что было до меня.
И вдруг, закрыв лицо руками,
Стыдом и ужасом полна,
Ты разрешилася слезами,
Возмущена, потрясена. . .
И. т. д., и т. д., и т. д.

Из поэзии Н. А. Некрасова¹⁵

Эпиграф этот полемический. Последующий текст показывает нравственное превосходство проститутки над молодым человеком. Эту полемичность отражают и трижды повторенные Достоевским сокращения и т. д. Кроме того, перед решающей главой, где герой себя полностью скомпрометирует, Достоевский помещает в качестве эпиграфа еще две строки из этого стихотворения:

И в дом мой смело и свободно
Хозяйкой полною войди!

Из той же поэзии¹⁶

rischen Texten (1846–65), in: *Dostojewski und die Literatur. Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien*. Hrsg. H. Rothe. Köln. Wien: Böhlau, 1983, S. 103–122, 116.

¹⁵ ПСС, 5:124.

¹⁶ ПСС, 5:167.

Следовательно, в понятие способа введения в текст входит не только графика, но и особенность диалога с текстом. Например, нет никакой полемичности и занимает очень важное место в тексте чтение Евангелия в *Преступлении и наказании*—Соня Мармеладова читает Раскольникову по его просьбе легенду о воскресении Лазаря. Эта длинная библейская цитата связана еще и частым для Достоевского (и для неомифологической литературы вообще) *лейтмотивным способом введения в текст* какого-то источника. И Библия вообще, и легенда о воскресении Лазаря, в частности, являются основой одного из концептуальных пластов текста. Лейтмотивное введение означает, что воскресение Лазаря отражается в романе в форме разных интекстов, представляя почти весь интекстовый репертуар начиная с прямого цитирования или сопоставления Раскольникова с другим библейским Лазарем (петь Лазаря) и кончая четырехдневным беспамятством Раскольникова и его ритуальным переодеванием после него Разумихиным. Другой и более классической возможностью лейтмотивного способа введения источника является применение эпитафия, повторяемого в тексте как прямо, так и в виде разных интекстов. Так, в *Братьях Карамазовых* эпитафия из Евангелия от Иоанна (12:24): «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падшее в землю, не умирает, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.» Он повторяется старцем Зосимой в тексте романа как обращение к Дмитрию Карамазову (и предугадывание его судьбы), а потом мотив земли-почвы повторяется в связи со всеми Карамазовыми и идеологически понятие почвы становится критерием отношения к судьбе каждого из них.

Особым случаем поэтики источников является *маркированность отчужденности*. Возникновение этого приема связано у Достоевского с появлением в его творчестве типа мечтателя, человека, уходящего из живой жизни в книжный мир и теряющего там свой нравственный инстинкт и духовную автономность. Противопоставление глупого разума и мудрого сердца появляется впервые в *Белых ночах* и продолжается до последнего романа. Приведем пример из *Записок из подполья*, где герой не только говорит как по книге (как в *Белых ночах*), но и настолько пропитан чужим словом, что уже не может с уверенностью определить, какие из его мыслей принадлежат ему, какие нет. Результатом является унижительная невозможность быть самим собой даже наедине с собой. Так, после ссоры со школьным товарищем Зверковым главный герой думает про себя о мести:

А что, если Зверков из презренья откажется от дуэли? Это даже наверно; но я докажу им тогда. Я брошусь тогда на почтовый двор, когда он будет завтра уезжать, схвачу его за ногу, сорву с него шинель, когда он будет в повозку влезать. Я зубами вцеплюсь ему в руку, я укушу его. Смотрите все, до чего можно довести отчаянного человека! Пусть он бьет меня в голову, а все они сзади. Я всей публике крикну: Смотрите, вот молодой щенок, который едет пленять черкешенок с моим плевком в лице!

Разумеется, после этого все уже кончено! Департамент исчез с лица земли. Меня схватят, меня будут судить, меня выгонят из службы, посадят в острог, пошлют в Сибирь, на поселение. Нужды нет! Через пятнадцать лет я потащусь за ним в рубище, нищим, когда меня выпустят из острога. Я отыщу его где-нибудь в губернском городе. Он будет женат и счастлив. У него будет взрослая дочь. Скажу: Смотри, изверг, смотри на мои ввалившиеся щеки и на мое рубище! Я потерял все—карьеру, счастье, искусство, науку, любимую женщину, все из-за тебя. Вот пистолеты. Я пришел разрядить свой пистолет и. . . , и прощаю тебя. Тут я выстрелю на воздух, и обо мне ни слуху ни духу. . .

Я было даже заплакал, хотя совершенно точно знал в это же самое мгновение, что все это из Сильвио и из *Маскарада* Лермонтова. И вдруг мне стало ужасно стыдно, до того стыдно, что я остановил лошадь, вылез из саней и стал в снег среди улицы.¹⁷

Эта зависимость от *Выстрела* А. Пушкина и *Маскарада* М. Лермонтова указывает на свойства личности, которые подготавливают трансформацию мечтателя в теоретика.

Своеобразным развитием маркированности отчужденности является *маркированность типа источника*. Это свойственное Достоевскому ценностное различие текстов. Если ранний Достоевский сопоставлял живую жизнь и рациональное (т. е. книжное, не свое) сознание, то в романах сопоставляются разного типа тексты, даже текстовые миры. Например, в *Преступлении и наказании* существует строгая система: свои—это сакральные или сакрализованные тексты (Библия, художественная литература), чужие—это профанические (часто модные в момент писания романа) теоретические и публицистические тексты. Поэтому указанный в эпилоге переход Раскольникова из одного мира в другой связан с отказом от источников своей теории и принятием источника жизнепонимания Со-ни Мармеладовой—Библии. С другой стороны пограничный статус Раскольникова, его колебания между двумя мирами передается противопоставленностью профанических источников его теории и сакральных источников его основ—ведь все сны Раскольникова имеют

¹⁷ ПСС, 5:150.

литературные или библейские источники. Маркирована здесь именно сакральность-профаничность, а не возможность конкретного названия источников.

Отдельно можно выделить и *ассоциативное введение источника* как сложный и спорный аспект поэтики источников. В этих случаях трудно отделить друг от друга сознательную и бессознательную авторскую стратегию. Может быть это относится более к психологии творчества, так как нельзя доказать ни узнаваемость источника читателем, ни сознательность его употребления писателем. Например, дневной сон Раскольникова в день преступления:

Ему все грезилось, и все странные такие были грезы: всего чаще представлялось ему, что он где-то в Африке, в Египте, в каком-то оазисе. Караван отдыхает, смирно лежат верблюды; кругом пальмы растут целым кругом; все обедают. Он же все пьет воду, прямо из ручья, который тут же, у бока течет и журчит. И прохладно так, и чудесная-чудесная такая голубая вода, холодная, бежит по разноцветным камням и по такому чистому с золотыми блестками песку. . .

Источником этой картины может быть стихотворение Лермонтова *Три пальмы*, где посланный Богом караван дает трем пальмам счастье приносить пользу другим. Но это кратковременное счастье, так как вечером их срубили. Сон дает нам только экспозицию, так как прерывается ударами часов. Раскольников идет на преступление (с топором), а пальмы погибают от топора. Две истории, эксплицитная и имплицитная, развиваются параллельно. Но, например Р. Назиров считает, что это лишь авторская реминисценция: «Читатель не узнал, что прототип видения—*Три пальмы*, но на периферии его памяти возникла смутная трагическая ассоциация.»¹⁸

Поэтика интертекста соединяет два аспекта: первый связан с созданием многозначных сцен, где автор (сознательно) ориентируется на невозможность выделения одного (более важного) источника или толкования. Кроме того, во-вторых, в поэтике интертекста подлежат общему анализу как текстовые, так и нетекстовые составляющие.

Примером литературного интертекста, где каждый источник отдельно не маркирован (хотя и может быть на мотивном уровне опознан) и подчинен общему эсхатологическому смыслу, может быть последний сон Раскольникова. В этом сне Раскольников увидел свою теорию в глобальном масштабе и в итоге освободился после

¹⁸ Р. Назиров, *Реминисценция и парафраза в «Преступлении и наказании»*, в: Достоевский. Материалы и исследования, 2, Ленинград: Наука, 1976, сс. 88–95.

этого от нее. Тут соединяются мотивы из *Кандида* Вольтера, библейской истории всемирного потопа и апокалипсиса. Важно, что список источников в принципе открыт—понятно их функционирование и источниковость, а новый источник не изменит интерпретации сна:

Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселяющиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться,—но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спаслись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса.¹⁹

В случае перевода на другой язык переводчику достаточно мотивного (а не лексического) узнавания источниковости этого интертекста.

Сцена самоубийства Свидригайлова является примером классического интертекста. Кроме того, мы приведем эту сцену и с целью

¹⁹ ПСС. 6:419–420.

показать возможность анализа одного и того же эпизода при помощи разных параметров, т. е. с целью напоминания, что о комплементарности параметров нельзя забывать. В этом примере важно помнить, что действие романа осмысливается как на неомифологически организованном сакральном уровне, так и на профаническом уровне современности. Как Раскольников, так и Свидригайлов «играет» разные роли. В данной сцене как интертексте и ключевой сцене все роли симультанны и многозначны:

У запертых больших ворот дома стоял, прислонясь к ним плечом, небольшой человечек, закутанный в серое солдатское пальто и в медной ахиллесовской каске. Дремлющим взглядом, холодно покосился он на подошедшего Свидригайлова. На лице его виднелась та вековая брезгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех без исключения лицах еврейского племени. Оба они, Свидригайлов и Ахиллес, несколько времени, молча, рассматривали один другого. Ахиллесу наконец показалось непорядком, что человек не пьян, а стоит перед ним в трех шагах, глядит в упор и ничего не говорит.

— А-зе, сто-зе вам и здеся на-а-до?—проговорил он, все еще не шевелясь и не изменяя своего положения.

— Да ничего, брат, здравствуй!—ответил Свидригайлов.

— Здеся не места.

— Я, брат, еду в чужие края.

— В чужие края?

— В Америку.

— В Америку?

— Свидригайлов вынул револьвер и взвел курок. Ахиллес приподнял брови.

— А-зе, сто-зе, эти сутки (шутки) здеся не места!

— Да почему же бы и не место?

— А потому-зе, сто не места.

— Ну, брат, это все равно. Место хорошее; коли тебя станут спрашивать, так и отвечай, что поехал, дескать, в Америку.²⁰

Большие ворота и Ахиллес напоминают нам поединок между Гектором и Ахиллесом, т. е. Свидригайлов в роли Гектора, потерявшего жизнь. Еврейский акцент ссылает нас к Агасферу, оставляя Свидригайлову роль Христа (профанацию). Америка вызывает в памяти историю Наполеона, нереализованные планы его побега в Америку. В последнем случае у нас нет конкретного источника,—это именно интертекстуальная информация, ассоциирующая, может быть, еще и понятием американской дуэли—самоубийство на пари.

²⁰ ПСС, 6:394.

Интертекстовость является очень важным свойством художественного мышления Достоевского как в стадии первых набросков, так и в окончательном тексте и служит для передачи той амбивалентности, которую Достоевский видит в душе человека и которая активно проявляется в каждодневном поведении. Функционально интертекстовость может служить связыванию любого произведения писателя с окружающей реальностью, но может лежать и в основе создания исторических или неомифологических пластов и служить для углубления интерпретируемости текста (например, история Христа, история Ахиллеса и история Наполеона как толкование истории Раскольникова).

Чаще всего проблемы чужого слова анализируются в рамках поэтики *интекста*. В поэтику интекста входит как характеристика разных возможностей существования одного текста в другом, так и описание интекстового репертуара в целом. Изучение поэтики интекста связано, во-первых, с метаязыковым импрессионизмом, применением либо случайных терминов, либо выработкой собственного метаязыка. Например, и само понятие цитаты может быть применено не только для описания прямого цитирования, но и непрямого цитирования, как это в рамках своего подхода очень аргументированно делает Р. Тименчик (различая теньевую цитату, опрокинутую цитату и забытую цитату).²¹ Обычно это классификации *ad hoc*, в целях анализа конкретного материала.

Во-вторых, особой проблемой является переход от описания репертуара интекстов (классификации всех установленных случаев применения чужого слова) к интерпретации как каждого отдельного случая, так и всего репертуара как проявления авторской поэтики. Эта ситуация напоминает положение в методологии переводоведения. Как изучать перевод—исходя из подлинника или из воспринимающей культуры. Естественно, это проблема разных параметров анализа. Но нам кажется, что нейтральная систематичность описания облегчает переход на уровень интерпретации и улучшает сравнимость анализов разных текстов.

Систематичность описания предполагает описание принципиальных возможностей существования одного текста в другом (или перевода одного текста на другой язык). Перевод из одного текста в другой текст сопоставим с переводом текста с одного языка на другой.

²¹ Р. Тименчик. Принципы цитирования у Ахматовой в сопоставлении с Блоком, в: Тезисы I Всесоюзной (III) конференции «Творчество А. А. Блока и русская культура XX века». Тарту, 1975. сс. 124–127.

Процесс перевода является универсальным процессом восприятия, понимания и толкования чужих (естественных и художественных) языков и текстов. Поэтому мы предлагаем описать основы поэтики интекста опираясь на модель процесса перевода. В нашу задачу сейчас не входит подробное описание модели процесса перевода. Мы попробуем практически рассмотреть возможности включения одного текста в другой как возможности перевода:

Адекватный (модельный) перевод							
перекодировка				транспонирование			
анализ		синтез		анализ		синтез	
д.	а.	д.	а.	д.	а.	д.	а.
1	2	3	4	5	6	7	8

д. = доминантный, а. = автономный

Соответствием адекватного (модельного) перевода может в случае интекста быть включение какого-нибудь произведения целиком в другой текст (стихотворения, рассказа и т. п.). Это редкое явление и чаще можно говорить об образе источника как целого текста (прототекста) в структуре текста, где он представлен частично (как интекст), т. е. интекст может представить целый текст или традицию как часть вместо целого; также он может представлять самого себя, свой автономный смысл; может он и полностью переосмысливаться и существовать лишь в качестве функционального элемента нового текста.

Особой проблемой является еще граница интекста. Есть случаи, когда интекст автономен, но есть и случаи, когда его трудно формально выделить из контекста конкретного эпизода, т. е. как в переводе, так и в интексте могут преобладать или элементы плана выражения, или элементы плана содержания. В перекодирующих типах преобладают формальные, в транспонирующих—содержательные связи между интекстом и источником.

Перечислим сперва принципиальные типы интекстов, 1) пастиш (свое в чужом), 2) цитата, 3) стилизация или реминисценция (чужое в своем), 4) перифраза (использование формы), 5) адаптация или антономазия (свойство вместо имени), 6) парафраза (пересказ), 7) бурлеск, травести, 8) аллюзия.

1. Примером *пастиша* может быть эпизод из *Преступления и наказания*, где Лужин в качестве двойника Раскольникова обосновывает свою позицию, с одной стороны, развивая до крайности идеи,

которые входили и в теорию Раскольникова, с другой же стороны, превращая в современную демагогию эпизод из Библии:

Если мне, например, до сих пор говорили: «возлюби», и я возлюблял, то что же из того выходило? [...] выходило то, что я рвал кафтан пополам, делился с ближним, и оба мы оставались наполовину голы [...]. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел.²²

И так далее. В этом длинном монологе нас ссылает к Библии как слово «возлюби», так и рассуждение о рваных и целых кафтанах, источником которого является сцена под крестом распятого Христа, где римские легионеры делили одежду Христа: «Хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий» (Ев. от Иоанна, 19:23–24).

2. Из множества *цитат* можно в качестве примера привести библейскую легенду о воскресении Лазаря, которую читает Раскольникову Соня Мармеладова. Это точное воспроизведение не только текста, но и акта чтения. Особая роль, конечно, у факта, что читающей является блудница.

3. Примером *реминисценции* может послужить сцена перед распятием Христа: «Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ев. от Иоанна, 19:26–27). Раскольников дважды обращается к Разумихину с аналогичной просьбой о матери и сестре. Реакция на первую просьбу передается словами: «с этого вечера Разумихин стал у них сыном и братом».²³ Второй раз Раскольников говорит: «Куда бы я не отправился, что бы со мной ни случилось,—ты бы остался у них провидением. Я, так сказать, передаю их тебе, Разумихин».²⁴

4. Примером *перифразы* является монолог Мармеладова как профанация воскресения Христа. Но стилистически этот монолог приближен к библейскому тексту, причем узнаваемы как неточные так и точные цитаты, вкрапленные в текст. Например, слова Мармеладова «все тайное становится явным»²⁵ происходит из Евангелия от Марка (4:22): «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным» Точно повторены слова Пилата: «Се человек» (Ев. от Иоанна 19:5, ПСС,

²² ПСС, 6:116.

²³ ПСС, 6:240.

²⁴ ПСС, 6:339.

²⁵ ПСС, 6:14.

6:14). Евангельский текст применяется в этом монологе активно и мы можем на уровне отдельных его элементов различать разные типы интекстов, но монолог как целостный интекст является по-нашему перифразой. Это сравнимо с соотношением типа, и техники перевода в описании метода перевода.

5. Примером *адаптации* может быть третий сон Раскольникова, где он повторил свое преступление. Адаптация *Пиковой дамы* и *Бориса Годунова* Пушкина. Приведем пример из финала этого сна, где актуализируется финал *Бориса Годунова* (может быть и соответствующее место из истории Карамзина):

Он бросился бежать, но вся прихожая уже полна людей, двери на лестнице отворены настежь, и на площадке, на лестнице и туда вниз—все люди, голова с головой, все смотрят,—но все притаились и ждут, молчат. . . Сердце его стеснилось, ноги не движутся, приросли. . . Он хотел вскрикнуть и—проснулся²⁶.

Напомним и финал *Бориса Годунова*:

Н а р о д

Слышишь? визг—это женский голос. Взойдем!—Двери заперты—крики замолкли.

(Отворяются двери. Мосальский является на крыльце.)

М о с а л ь с к и й.

Народ! Мария Годунова и сын ее Феодор отравили себя ядом. Мы видели их мертвые трупы. (Народ в ужасе молчит.) Что ж вы молчите? кричите: да здравствует царь Димитрий Иванович!

Н а р о д безмолвствует.²⁷

6. *Парафразой* является в каком-то смысле любое неомифологическое произведение. Нам хочется здесь указать один пример автопарафразы. Этот пример из романа *Братья Карамазовы*, где в главе *Бунт* все аргументы, приведенные Иваном Карамазовым против Бога (ужасы турецкой войны, детские судебные процессы и др.), являются парафразами статей самого Достоевского из *Дневника писателя*, выходящего несколько лет до написания романа. Это, естественно, идеологизированный пересказ.

²⁶ ПСС, 6:213.

²⁷ А. Пушкин, *Полное собрание сочинений в десяти томах*, т. 5, Ленинград: Наука, с. 280.

7. Примером *травестирования*, т. е. контрастного изменения стиля, может быть профанирование Свидригайловым воскресения Христа. Вместо Гефсиманского сада, Голгофы и двух распятых разбойников рядом с распятым Христом Свидригайлов предлагает следующую версию: «А что, говорят, Берг в воскресенье в Юсуповском саду на огромном шаре полетит, попутчиков за известную плату приглашает, правда?» И чуть ниже: «на шаре с Бергом. может быть, полечу».²⁸ В тот же ансамбль входят темы экспедиции на Северный полюс, путешествия в Америку и просто вояжа.

8. *Аллюзиями* пропитано все творчество Достоевского. Например, когда Раскольников идет к Соне Мармеладовой со словами: «я за твоими крестами, Соня. [. . .] Это значит, символ того, что крест беру на себя, хе-хе!»²⁹, то тут можно усмотреть аллюзию на Голгофу. Тема Голгофы и воскресения представлена в *Преступлении и наказании* целой системой аллюзий на самых разных уровнях текста.

Приведенные примеры интекстов свидетельствуют о том, что систематическое описание чужого слова затруднено, нуждаясь в каждом отдельном случае в дополнительных операциональных критериях. Более того, видимо не всегда и целесообразно стремиться к полноте описания. Важнее полного описания интекстового репертуара является установление общих принципов применения чужого слова. Примененные нами сознательно повторяющиеся примеры призваны показать, что один и тот же интекст может быть по-разному осмыслен в зависимости от точки зрения. Даже сама онтология интекста, его узнаваемость и границы тоже относительные и зависят от позиции и цели исследования. Поэтому оптимальным кажется методологическое понимание необходимости параметрического подхода к столь сложным явлениям. Если частью художественной поэтики писателя является поэтика чужого слова, то последняя может быть проанализирована при помощи нескольких взаимосвязанных и взаимодополняющих параметров: поэтики источников, поэтики интертекста и поэтики интекста. И конечно же, необходимо помнить, что целостная художественная поэтика писателя имеет свои корни в социопсихопозитике, где проблема своего-чужого является основой самоопределения каждого человека, художника же особенно. Мир переводится в текст, но мир и сам суть тексты и в текстовом облики проникает в сознание людей и в другие тексты. И в этом нескончаемом потоке текстов человек и текст оказываются перед одной и той

²⁸ ПСС, 6:218, 224.

²⁹ ПСС, 6:403.

же проблемой—как быть текущим в текущем и в то же время быть самим собой. Поэтому осознание чужого в себе (интекст) и себя между своим и чужим становится тотальным вопросом существования. Поэтому и перевод тотален. Постоянное взаимопроникновение своих и чужих текстов, языков и сознаний приводит в желании оставаться автономным к необходимости проведения границ между своим и чужим. Это границы, необходимые для понимания себя, так как лишь понимание себя и бытие в себе могут стать гармоничной основой восприятия и приятия чужого. Также из такой установки вытекает стремление узнать границы чужого в целом и каждого чужого в отдельности, даже освоенного чужого текста, языка, человека.

ROGER ANDERSON

University of Kentucky, U.S.A.

The Question of 'Iconicity' in F. M. Dostoevsky's Literary Language

Dostoevsky's famous phrase—that he is “a realist, but in a higher sense”—has long inspired different and often opposed interpretations among his commentators. For many this “higher reality” has a specific Christian reference which repeats in modern Russia the soul's age-old drama of free will and salvation. For others this same “higher reality” carries that urge in human nature to seek experience of what lies outside the common limits of imagination and social behavior. In this second, broader sense of the phrase there is ample room for religious sensibilities, but it is also possible to bypass Christian boundaries in answer to existential cravings for authenticity. Here “higher reality” can include the Nietzschean will as easily as a search for transcendent morality, or an inner straining to touch an absolute beauty at any cost.

In the novels what remains constant for this “reality in a higher sense” is a repeating human effort to gain direct and unmediated experience of something more than routinized daily life can hold. Because that search remains mysterious, unplumbed in the novels, the reader must apply considerable effort to follow its course in each character who undertakes it. That undertaking generates tangled symbolism, language harbors secrets of unconscious intent, and the trajectory of motives runs in lines anything but straight. For such characters life is less a dilemma of biography than an inventory of dilemmas for which biography cannot account.

In one sense the novels are less about the content of any single search for this “higher” order (the contents are highly variable), than the fact that such searches occur so regularly in Dostoevsky's artistic vision. The novels turn on a fundamental contrast between two categories of character, two opposed perceptions of what “reality” involves. As readers we find our bearings by first noting, and then anticipating, repetitions of those contrasting perspectives. In this regard we can talk of an underlying homology among ‘searching’ characters in the different works, and an opposed homology of characters who gravitate toward norms they already know and accept as boundary markers for their expectations from life.

In all the novels we come upon repeating blank spots, semiotic breaks of failed communication, between these groups of characters. Those comfortable within social norms, be they sympathetic or not, are all related. They communicate more or less clearly among themselves and instinctively recognize the gulf between themselves and restless 'searching' figures. The 'searching' characters also recognize that gulf and are drawn to engage most directly those like themselves. It is the presence of this poor communicating across these categories which sets the novels in motion. By extension, the regular repetition of such missed understanding adds significantly to the atmosphere of tension and frustration which colors each work. And it is that repeating undercurrent of failed semiosis which critics of different persuasions jointly see as basic to Dostoevsky's art.

The purpose of this article is to discuss some characteristics of that unreliable communication in terms of how Dostoevsky uses language to create it. Not surprisingly, language serves to ground socially adapted characters in the factual surroundings of their material and social reality. Their words stabilize things and ideas for them with considerable clarity; it reinforces consensus. Agreeing on what words mean they can argue politics, make personal plans, and in general maintain considerable commonality of discourse with others like themselves.

The 'seeking' characters use language more idiosyncratically, more intensively, and with more risks. Here language reflects their individualized views of the world and self; it regularly exceeds their ability to represent to others and themselves what they seek from life. Here perception and action exceed existing semantic categories; natural language cannot contain their thoughts and desires, and communication breaks down. For 'searching' characters this weak link between language and psychological expectation takes on compositional value. It charts a character's motivation and the themes which grow out of those motives. Without a mutually agreed-upon semantic base to their language, Dostoevsky's 'searching' characters remain mysterious; they invite from us projections of symbolism and encourage our contradictory guesses.

So, it is difficult for 'adjusted' and 'searching' characters to communicate across the linguistic gulf separating them. Despite his best intentions, Razumikhin in *Crime and Punishment* meets only frustration when giving Raskolnikov his best practical advice. In turn, Raskolnikov feels real pain at avoiding friend and mother but is compelled to seek out Svidrigailov's company, despite his heartfelt antipathy toward him. Both men sense in the other a shared reference of mind and speech (e.g., the 'going to America' reference by which both encrypt suicide). For both, semantic logic yields to the overriding expressive force each brings to speech. Their contact is cemented by sharing a common

realm of anxiety and search beyond the semantic; it is the common element in their conversations which also closes each off from the socially adapted.

The blank space between these different kinds of characters is pivotal to key scenes. It contributes significantly to that pervasive dialogue in Dostoevsky's art which Bakhtin saw as never ending and precluding any final synthesis of perspectives.

Some characters, like Sonya Marmeladova in *Crime and Punishment* leaves behind ordinary social and linguistic norms to ground themselves in an alternative language. In Sonya's case she substitutes biblical quote for private judgment ("Who am I to judge who should live and who should die?"). Her long quotation from the Lazarus parable replaces private argumentation when counseling Raskolnikov to confess his crime. Prostitution is her private language for expressing scriptural self sacrifice. Because Sonya experiences such a clear conjunction between desire, speech, and transcendent belief, she has only a weak connection to the political aspects of prostitution which Luzhin and Lebezyatnikov debate so vigorously. She becomes something of a living quotation both of the Bible's language and its call to deed in daily self-sacrifice. Sonya's *imitatio* of sacred words in speech and deed mixes sacral and secular reality thoroughly and, although considered by the socially adjusted as something of a religious fanatic, she is considered one of Dostoevsky's most successful characters.

Many other 'searching' characters, however, are more isolated and, therefore, more original in their quest for a language adequate to their needs. The personalities of such characters, like their use of language, are harder for us to take in than is Sonya. They grope toward versions of a 'higher' reality which is more abstract and individualized. For example, the Underground Man defies accepted social values because they are based on the oppressive logic of objective predictability, what he sums up under the umbrella term of mathematics. That revolt takes particular aim at the authority of semantics and the reliability of definitions. His challenge to words like 'progress,' 'freedom,' and 'advantage' have as much to do with the oppressiveness of natural language as at the social conventions language can invoke. He knows he cannot overthrow the 'laws' of language any more than he can the laws of algebra: both are too imbedded in the fabric of modern society for him to challenge successfully. This, however, does not stop him from defying those same rules, of language or behavior, in order to keep his life open to vague ideals of 'the good and beautiful.' He insults his old classmates as the first step toward his sentimental ideal of firming up their friendship. For him negation is necessary to reveal a positive; talking constantly about what he will not accept keeps alive the secret of what he seeks the most. He tries desperately to concretize revolt and ideal in

language, even as he declares the meaning of words unreliable. In response, he tries to generate a more 'real' level of language by filling it with the reversals and defiance he pours into his anti-social deeds. He compulsively speaks to us, constantly contradicts himself and our assumed voice in order to make tangible his struggle. As a result, he remains trapped in behavior that cannot stop challenging impersonal laws as he remains trapped in a language that never lets the conversation with us stop or attain clarity.

For both Sonya and the Underground Man language is more invocation than social discourse; its goal is more revelation than shared understanding. While the content of their search varies significantly, both aspire to join experience to language within a unified event rather than explain that event to a co-conversant. When language becomes part of experience rather than representing experience, we find ourselves back in the 'Golden Age' myth which Georg Lukács sees as the archetype of unity between mind and cosmos wherein "the fire which burns in the soul is of the same substance as the stars of the cosmos and human identity [...] they are never strangers to one another."¹

This function of language, to become somehow one with experience without semantic mediation, poses the question of 'iconicity.' Iconic in this sense refers to a psychological condition in which objects or details from the physical environment spontaneously combine with an internal mental state for the person involved. The result is a revelation, the sensation of direct participation in being.² Dostoevsky's 'seeking' characters experience, or at least seek, just this intimacy between inner and outer realities. For example, in *Crime and Punishment* Raskolnikov stands on a bridge staring at the coins a kind passerby has just given him. The coins are iconic in that he is mentally suspended between hand and metal, lost in a complex of emotions and self-judgment (e.g., horror at being a murderer, gratitude for the gift, guilt, the wish to repent, anger, the desire to avoid his anguish through suicide). In an instant his inner confusion becomes inseparable from the objects he holds before him.

Such moments of sudden recognition of self as bound to some random object, are always high points in the novels. The reader shares with character the sensation that some profound transaction has taken place between mind,

¹ Georg Lukács, *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Boston, 1971, pp. 48–49.

² Whereas the terms 'iconic' or 'icon' ordinarily belong to the history of visual art or technical attributes of specific religious beliefs, 'iconic' here implies a particular kind of mimesis entailing an individual's sense of deep identification between an external thing or phenomenon and the individual's inner sense of self. See Max Nanny, *Iconicity in Literature*, in: *Word & Image*, Vol. 2, No. 3 (1988), pp. 199–200, and A. K. Zholkovskij, *How to Show Things With Words: On the Iconic Representation of Themes by Expression Plane Means*, in: *Poetics*, Vol. 8 (1979), p. 410, for further discussion of this term.

material world, and something of transcendent significance. Language shifts out of its ordinary role of semantic mediator between those different spheres to become active participant in their coincidence. Here language ceases to represent or explain what is happening and takes on a mimetic role. As for Sonya or the Underground Man, words uttered or thought become the locus at which inner and outer realities converge. Scenes built around this convergence mark transformations in a character's sense of his own being. These are the scenes which strongly influence the reader's sense of that character's 'real' motivation and, thereby, shape the work's thematic direction.

In principle the iconic potential in language is pervasive within all manner of experience, including the mundane. On a simple level, for example, we note the acoustics of a cat in human speech or the visual manifestation of a staircase in the words of a concrete poem. The iconic potential in language is not restricted by its content, but rests on the broadly human capacity to make direct connections between some material fact and a mental response bypassing representation. For Dostoevsky, however, this iconic potential in language goes much further and assumes complex characterological and ideological possibilities (both religious and non-religious). It is the sudden appearance of those iconic intersections which mark Dostoevsky's 'searching' heroes as they move about in modern Russian society.

The Neo-Platonic roots of iconicity are clearly involved and deserve some attention. The basic idea here is that language, like music and visual art generally, can have some referent higher than human experience can ordinarily achieve on its own. It was a notion characteristic of the theocratic Middle Ages, and it lingered well into the eighteenth century in the idea of the *harmonium mundi*. Romanticism continued something of the same emphasis in its identification of inner sentiment with, especially, nature as a hope for emotional fulfillment. In our own times the view is sometimes held that each word in the Bible is divinely inspired, and that recitation of those holy words invokes direct contact between human and sacred realms (e.g., during Church offices of communion, baptism, etc.).

Although the Neo-Platonic base of such thought continued in Europe for some time, it is especially evident in Russian cultural traditions. Among these traditions we especially note religious icons. For the Orthodox each sacred image manifests an open threshold joining human experience to the 'higher' sacred reality. In contrast to realistic or symbolic art, the icon does not represent, translate, or describe its subject. The icon is not a metaphor of something else, but is itself an act of divine *mimesis*, a potentially transformational event each time it is approached by the devout. During such moments the Orthodox

believer participates in a nontemporal reality³ and the meaning of that experience rises above the semantics of its own physical referent (canvas or wood and paint) into the realm of mystery.

As in the visual icon, the iconic potential of language for Dostoevsky is observable when words exceed the semiotic boundaries of natural speech to become a mimetic act. As in the case of an icon that *mimesis* is no metaphor and admits no distance or mere similarity between a character's mental state and the particular 'higher reality' involved. In this sense a verbal creation has the same potential as a visual creation.

Iconic language has multiple possible contents, several of which are deeply religious. In the Hesychast tradition, for example, the constant, exact repetition of a chanted prayer brings the believer's thoughts, words, emotions, and heart rhythm into unity with the sacred reference (Christ's mercy and His redemption of human sin). In the same vein, when some believers read the Bible's words their concentration on exact repetition of holy writ can be the literal threshold at which mortal consciousness and immortal truths become fused in miracle. Ordinary limits disappear and an undifferentiated condition of the two realities is potentially realized. The religious potential for this ecstasis is especially evident, as mentioned above, in Sonya when she recites the exact words of the New Testament Lazarus story to Raskolnikov.

But this same quality of ecstasis, the sensation that words can join higher and lower realities, is also possible outside a religious context. Chant and the repeating monotones of song (e.g., in Joseph Brodsky's poetry) can also establish the sensation of spontaneous contact between the inner self and some external object. These in turn yield experience of some great personal significance. Repetitive rhythms of a word and acoustical sonority need not be religious to exert a powerful influence on the reader's focused mind creating verbal thresholds and experience of *mimesis*.

An example of this non-religious potential for such an identification between spoken word and 'higher' mental experience occurs when Kirillov in *The Devils* repeatedly screams "now!" as he prepares to shoot himself. We already know that Kirillov considers his act of suicide to be the precise physical point in time and space at which all humankind will be saved from its fear of death, the dawn of cosmic harmony, but without religious prejudices. "Now!" thus exceeds the semantic value of its own reference in natural language for Kirillov and becomes an invocation of coincidence between higher and lower realities. Word becomes a cosmic event as does a holy image.

³ This is a true analog, a complete coincidence between a physical object (the icon), the revelation of a sacred truth, and the thought process of the believer. See Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky's *The Meaning of Icons*, Christwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983, pp. 30–42, and Boris Uspenskii's *Semiotika russkoi ikony*, Moscow, 1974, pp. 8–15.

Kirillov is a disturbed character whose *imitatio Christi* sadly confuses self-murder with self-sacrifice. His incantation of the word "now!" forecloses his hope for union with transcendent forces, whereas Sonya's invocation of biblical words opens life to expanding her spiritual connections with those who hear her. But, for the question at hand here, the iconic potential of Kirillov's use of language can be considered as homologous with what we find in Sonya's more traditional religious context.

Dostoevsky's language is rich in such iconic potential, both in religious and non-religious aspects. Because he overthrows the autonomy of semantic referents and weakens the privileged link of material setting within language, any word, place, or moment is potentially open to iconic infiltration. The permeability between 'lower' and 'higher' realities is consistent with Dostoevsky's mistrust toward rationalism and materialist logic which he saw growing in Russia of the 1860s and 1870s. The iconic potential of his language denies that monotonous sociology of definitions and hierarchies which so confidently explain human nature (what Lukács calls "the materialistic monumentality of Zola"⁴).

This urge to experience chronotopes translates poorly into the pragmatic language of society. Indeed, the most interesting characters are notable for their clumsy use of daily language. We recognize these characters by the ineffectiveness of their communication with others which, in turn, leads them further into social isolation.

On the eve of his arrest, Dmitry Karamazov is incapable of explaining to the inn keeper or the Polish officers his treasured ideal of self-sacrifice. They think him drunk or mentally unstable. Stepan Verkhovensky finds it impossible to explain his new-found ideal of eternal beauty to the noisy provocateurs at the scandalous literary evening in *The Devils*. In *The Idiot* Prince Myshkin's pre-epileptic episodes provide the purest moments of revelation which he declares "are worth the whole of life." The disjointed referents he uses to express such moments, however, provide no coherent clues about what Myshkin experiences to those who hear him. His pathos is his inability to communicate what he undergoes to the many who seek to share his 'higher' vision of life. This Prince is appropriately called Don Quixote for both are idealists who share a fundamental inability to convey their ideals of spiritual excellence to the factual world of greed and windmills.

Golyadkin in *The Double* finds it progressively harder to participate in any office of social conversation because his speech is super-saturated with a confused moral vision which his 'notorious' double gleefully violates. The harder he tries to express that morality play to others, the faster his capacity for com-

⁴ Georg Lukács, p. 49.

munication falls apart. Finally, he finds himself reduced to utter silence, pointing instead to his heart, as the only way left to convey his pain and desire to be loved. This gesture is completely clear to him, but all others are even more mystified than before. This is one of the first and most condensed examples of how language separates Dostoevsky's fictive world into two opposed camps of characters and perception.

Characters like Golyadkin, Stepan Verkhovensky, or Myshkin, who try to share with others the contents of their iconic experiences, typically generate as much confusion in others as they do frustration in themselves. Since we as readers usually view a scene through the eyes and thoughts of the 'seeking' characters, we internalize that frustration of failed communication. And, since we can also identify to some extent with the difficulty others have in comprehending what those 'searching' characters are trying to express, our impression of missed semiosis grows steadily within the novel from two directions at once.

Although sharing Raskolnikov's point of view, we can yet identify with the police officer Zametov in *Crime and Punishment*. He understands nothing in Raskolnikov's 'joke' of incriminating himself as the murderer when they sit together in a restaurant. In *The Brothers Karamazov* neither the prosecutor nor the defense attorney can understand why Dmitry demands punishment for his crimes, about which they know nothing, and steadfastly refuses punishment for the crime all mistakenly think he has committed. The polite but banal party-goers in *The Double* find it impossible to understand the disconnected challenges and pleas for help that Golyadkin scatters about in conversation. When Rakolnikov bows down before the people in the Hay Market, asking forgiveness from all around him, most of them think he is drunk. And when the Underground Man slanders Zverkov and his school friends, they understand nothing about how he uses language as aggression to achieve heightened friendship between them all. Much of the richness of psychological texture we derive as readers of the novels lies in the doubled perspective, of 'searching' and socially adapted character alike.

For Dostoevsky the path to clarity in public semiosis and the path to private revelation are always precarious and ready to separate. While the general effect of this instability affects both kinds of characters, it is most pointed in the 'searching' characters and usually leads to varying degrees of their isolation or exclusion. Sonya's repeated reliance on biblical quotations and her *mimesis* of self-sacrifice as a prostitute lead to her general exclusion from polite society. For all his spiritual warmth, Fr. Zosima in *The Brothers Karamazov* occupies an ambiguous, even precarious position within his own monastery. Many priests, sympathetic and unsympathetic alike, find it hard to accept his teachings (literally *slova*) which contradict Orthodox dogma (e.g., that this life "is a great joy and not a vale of tears") and that he abuses the sacraments.

Among the irreligious awareness of their difference from social norms often turns into aggression against their co-conversant and, more broadly, against communication as such. The Underground Man exploits language as a weapon by which to insult others, including the reader, and himself. Petr Verkhovensky is capable of hypnotizing a wide range of people with his quick, confident speech. He spreads news (gossip) which attracts everyone and appears rich in communicative value. But his clever manipulation of language masks a studied aggression against that same communicative basis of language in society for he humiliates all who have shared news and opinion with him.

The ultimate rebel in this verbal warfare is Stavrogin. Seeking his 'cross' of some higher meaning for his life, he sows dissention and conflicted ideologies among the many who are attracted to him. His studied destruction of semiosis is summed up early in the novel when he leans over to whisper something in the governor's ear at an official reception. But, rather than say anything, he vigorously bites the governor's ear. Instead of adding to an ordinary communicative act, mouth and teeth attack the co-conversant.

One of the more interesting uses of iconic language occurs in the reported internal speech of some 'searching' characters. Here especially are found enigmatic details which suddenly and unaccountably attract a hero's full attention. It is most difficult to understand why exactly these details act so strongly on the unconscious mind in certain scenes. We only know that they crystallize the character's deepest sense of himself and reveal most sharply an access to the 'higher reality' he seeks. In some of Dostoevsky's most memorable scenes this inexplicable connection between inner mind and random object comes into focus without authorial explanation or reliable symbols to guide us. That is, although these objects exist in a most ordinary sense, they also become a *pars pro toto*—a part of a moral equation or the eruption of some existential possibility—in which the character's innermost self comes suddenly to the surface. This pouring of mind into object clearly exceeds the thing's material properties and utility, just as it exceeds the character's ability to explain why the sudden identification occurs. During such contact the character is inseparable from the thing seen. In these moments time literally stops and we are keenly aware that both character and author are transfixed, incapable of explaining the event within the limits of natural language. Narrative voice and character's speech lose their function; semiosis abruptly stops, leaving only perceiving mind and unpredictable object to form their own secret conversation. Language finally squeezes out semiosis for Dostoevsky.

For example, when Raskolnikov returns to the apartment where he has killed Alena Ivanovna, he stops before her door, hypnotized by the door bell:

[...] he pulled [at the bell] a second, a third time; he was lost in listening and he remembered it all hazily. The earlier painfully horrible, insane sensation began to come back to him more sharply and more lively; he shuddered with every blow (*udar*). And he started to feel better [...].⁵

Raskolnikov is not only lost in an emotional gulf between standing at the door (the factual 'now') and remembering he did (in the factual 'then'). When he "shudders at every blow," he and the reader are also lost semantically, for is it the bell he *is* hitting (*udar*) or is it the pawnbroker he *was* "hitting" (*udar*) with the ax? Dostoevsky's narrative language strands us on this imprecision because, in truth, Raskolnikov does not distinguish between a 'realism' of bell and ax, of past and present, just as he cannot distinguish between mental and physical dimensions of this suspended moment in coinciding space.

These ordinary distinctions flow together into a state of deep mental focus on a problem which draws equally on activities usually kept separate by natural language. The bell as such has metonymic, but no particular symbolic, value here. It is a random thing in the scene, a chance physical locus at which past and present join in Raskolnikov's mind. It becomes a spontaneous threshold where a dramatic complex of motive, murder, memory, and attempted resolution (through his misunderstood confession to the painters then in the apartment) happens all at once. The bell has obvious significance for Raskolnikov, but he cannot explain the complex of motive, feeling, and compulsion to future action (i.e., his confession in a few moments) which the object evokes in him. All these flow into the bell as he pulls at it (*udar*) as in a trance. He and it are so identified that the ordinary distance between thought and object, mediated by language, disappears. He finds himself in the object and its sound 'speaks' for him.

Dostoevsky abandons Raskolnikov and reader alike in this amalgam of mind and object. The representational function of natural language thus breaks down. What is left is the sensation of intimacy between mind and thing in which Raskolnikov momentarily both locates himself and recognizes himself as in a revelation. Not surprisingly, then, the language he uses to the painters is iconic in nature while theirs remains 'natural.' No contact occurs between them, no mutuality of information or sensation occurs, and the linguistic blank spot between them grows.

Stavrogin's experience of a similar convergence of mind and object is even more striking. In the suppressed chapter *At Tikhon's*, Stavrogin shares with the *starets* his written description of a child whom he raped and then secretly watched commit suicide. At the moment when he indifferently inspects her

⁵ F. M. Dostoevsky, *Polnoe sobranie sochinenii*, T. 5, Moscow, 1956, pp. 180–181.

body his gaze happens to fall on a small red spider. Spiders for Dostoevsky often denote the depraved state of characters associated with them. But the spider here is quite strange for we see no thoughts or feelings in Stavrogin as he stares at it. Neither is there any authorial commentary to guide us toward reaction or judgment. The center of gravity in the scene shifts from the poor girl, from Stavrogin, and from authorial intrusion to the insect itself. It receives the status of something independent and important, worthy of contemplation even though it gives no information. Rather, it serves as a random physical object in which the sensation of self-recognition crystallizes in Stavrogin's unconscious as a spontaneous event, a revelation without linguistic mediation. He is absorbed into the spider just as Raskolnikov is into the door bell.

One character before the bell and another before the spider are figures of such alienation that their perseveration of attention suggests the pathological. Their guilt is great and their iconic merger of mind with object is so intense that we can imagine the emptiness of hell staring back at them from bell and creature. The threshold they find isolates them utterly in the respective scenes; the 'higher' reality they seek holds only themselves in an oppressive void. It is therefore interesting to contrast these immoral examples of iconic experience with some of Dostoevsky's most memorable spiritual moments. Here again mind seizes on odd physical details, but it now finds revealed a 'higher' reality of extraordinary connection with rather than isolation from life.

We note a deeply religious example of this iconicity in Dmitry's dream after his arrest and in Fr. Zosima's focus on the random details of physical nature. Dmitry dreams of a burned-out village and a child crying in the ashes. It is difficult to understand these images as concrete symbols which can be fitted into the rest of the novel. Rather, these are the kind of 'thought-feelings' people sometimes have in dreams. The crying child triggers in Dmitry a spontaneous and profound recognition of himself which he cannot find words to convey. Nevertheless it evokes an inner transformation that changes the rest of his life. That change is not connected to ashes or crying child in any conceptual way; it cannot be connected logically to any problem in his past, or describe any solution for his future. Dmitry and reader alike are powerless to explain the reference for it exceeds linguistic value and becomes physical sensation. As in an icon there is no recognizable metaphor here, it entails no coherent referent. Instead the images must be taken in whole, on their own terms. In following Dmitry's inner change the reader, like Dmitry, must jump over a blank space between image and referent to grasp its transformational importance.

The most sustained example of merger between spiritual aspiration and common physical detail in the novels is found in Fr. Zosima. His biography and teachings make him the novel's spiritual anchor, turning the mun-

dane things and details of physical nature into mysteries of sudden recognition and sensations of personal connection to the whole of being. Zosima's teachings touch the Eastern extremities of Orthodoxy where all manifestations of being can interact with human consciousness. Birds, rocks, individual blades of grass, beasts of the field, or a human smile are for him all equal points at which man's spiritual capacity can meet the infinite network of cosmic wholeness. This extensiveness of possibility holds the final key to Dostoevsky's long-standing search for *mimesis*, for it suggests an undifferentiated sense of human connection with the eternal, not in exclusion of the physical world, but through that world. Spiritual enlightenment for Zosima lies beneath each stone, under each leaf, and behind each word uttered to another. Each instance is equally a threshold at which consciousness of self can find full inclusion in life now set free from semantics and explanation. Characteristically, Zosima's response to the sensation of such inclusion is tears of joy, not words of explanation. In the mystery of this iconic experience we find the answer to the alienation of Raskolnikov before the door of his victim or the closed tautology of Stavrogin finding himself encompassed within his little red spider. As noted at the beginning of this essay, we do not always know *what* has happened, only *that* something of great importance has happened. In this regard, Dmitry's experience separates him from the functional concerns of natural language and main-line society just as does Raskolnikov's bell, Stavrogin's spider, Sonya's biblical quotations, and Zosima's mystical naturalism.

For central characters like those above, a-semiotic revelations often define the future courses of their lives and strongly effect a novel's thematic directions. The iconic potential of language infiltrates the novel's composition making it mysterious, dependent on what seems like random amalgams of object and hidden psychological process. Those processes, moreover, remain just as unplumbed by the characters in whom they occur as to us who read them. When we review the compositional patterns underlying these amalgams of thing and unconscious we see that the iconic mode of thinking moves regularly into prominence as a compositional question in its own right.

There always remains in the novels something provocative, elements which suggest some potential between mind and object which always exceeds explanation. His art eludes semantic capture. This coexistence of mystery and hard facts is always unstable for it rests on fusion and portends revelations. For Dostoevsky stones, bells, hats, coins, and spiders are separated from powerful psychological forces by the permeable membrane of language. In this world of unpredictable and shifting boundaries Dostoevsky's linguistic control has primary value. That control, too, gives us evidence of how unstable predictability is, how flimsy the tissue of shared definitions and semantic agreement. Do-

stoevsky mixes things and thought which ordinary reality does its best to keep separate. This linguistic plan does not conclude that daily reality makes no sense, but that reality has more than a single plane; and these planes intersect at unpredictable moments with unexplainable outcomes. 'Reality' is always dualistic here, its layers always exist in tensive relation to one another, and the novels routinely bring them together at the threshold of experience.

SOPHIE OLLIVIER

Université Michel de Montaigne Bordeaux III

La peinture de la mort chez Dostoëvskij et Tolstoï

Depuis la parution en 1901 du livre de Merežkovskij *Tolstoï et Dostoëvskij* dans lequel Tolstoï, le voyant de la chair, est opposé à Dostoëvskij, le voyant de l'esprit, l'étude comparative des deux écrivains est devenue classique. Rozanov, Vjačeslav Ivanov l'ont prolongée, et, plus près de nous, Baxtin a opposé le monologisme de Tolstoï au polyphonisme de Dostoëvskij en s'appuyant sur leur manière de représenter la mort. Rejetant, du moins dans ses écrits des années 20,¹ l'opposition traditionnelle entre Tolstoï, le peintre de la vie vivante, selon l'expression de Veresaev, et Dostoëvskij, le mystique,² Baxtin affirme que Tolstoï est le peintre de la mort et Dostoëvskij celui de la vie dans la mesure où chez le premier la mort est l'événement central et qu'elle est vue de l'intérieur alors que chez Dostoëvskij elle ne termine ni n'éclaire la vie, ne peut être appréhendée ni par le mourant ni par ceux qui l'entourent et qu'elle ne résout aucun problème.³ Son argument à propos des *Trois morts* de Tolstoï est bien connu. Dostoëvskij n'aurait pas construit sa nouvelle sous la forme d'un triptyque, c'est-à-dire de trois tableaux liés les uns aux autres par la pensée conceptuelle de l'auteur mais séparés dans l'espace et dans le temps narratif, isolés les uns des autres. Il aurait conçu un grand dialogue ou mieux encore il n'aurait pas peint la mort de trois personnes, mais leur vie au seuil de la mort.⁴

L'analyse de Baxtin va servir de fil conducteur à mon travail. Je traiterai de la poétique de la mort chez Tolstoï pour la comparer ensuite à celle de Dostoëvskij.

Je voudrais, pour commencer, dire quelques mots de l'approche sociologique de la mort et je choisirai celle du grand historien français de la mort, Philippe Ariès. Ce dernier estime que si l'attitude devant la mort a changé

¹ Dans les années 30 et 40 Baxtin reconnaît cette tradition (*Rethinking Baxtin*, Evanston : Northwestern University Press, 1989, p. 150).

² V. Veresaev estimait que Dostoëvskij était obsédé par la mort et la maladie.

³ Cité par Caryl Emerson in : *Rethinking Baxtin*, op.cit., pp. 161–162.

⁴ Mixail Baxtin, *Problemy poëtiki Dostoëvskogo*, Moskva : Sovetskij Pisatel', 1963, p. 98.

lentement depuis le Haut Moyen Age jusqu'au milieu du XIX^eme siècle, on assiste depuis un tiers de siècle à «une révolution brutale des idées et des sentiments traditionnels, si brutale qu'elle n'a pas manqué de frapper les observateurs sociaux.»⁵ La tentation de l'Occident est de fuir la mort : on est passé de «la mort apprivoisée» à «la mort interdite». Philippe Ariès retrouve dans certaines nouvelles de Tolstoj cette double attitude devant la mort. Selon lui, le génie de Tolstoj est d'avoir su, en peignant la mort des moujiks, retrouver l'attitude devant la mort qui avait été celle des chevaliers du Moyen Age, pleine de calme, de simplicité et de dignité. «Sur son lit d'agonie dans une gare de campagne,» écrit Philippe Ariès, «Tolstoj gémissait : «et les moujiks ? comment meurent les moujiks ?» Mais les moujiks mouraient comme Roland, Tristan, don Quichotte : ils savaient. Dans *Les trois morts* de Tolstoj, un vieux postillon agonise dans la cuisine de l'auberge, près du grand poêle de brique. Il sait. Quand une bonne femme lui demande gentiment si ça va, il répond : «La mort est là, voilà ce que c'est.»»⁶ Par contre, la nouvelle de Tolstoj *La mort d'Ivan Il'ič* est un témoignage révélateur de l'attitude nouvelle de nos sociétés à l'égard de la mort. Philippe Ariès considère la nouvelle comme un véritable document historique reflétant une révolution brutale dans les mentalités. A la lumière de son analyse on pourrait dire qu'Ivan Il'ič engage un combat avec la conception de la mort honteuse et interdite propre à la société de son temps⁷ et qu'il a lui même intériorisée.

Mais mon propos n'est pas sociologique. J'ai l'intention d'étudier la manière dont Tolstoj appréhende la mort dans son univers romanesque. Tolstoj est un phénoménologue de la mort. Celle-ci est le grand phénomène que l'art doit capter. La mort acceptée et vécue comme le point d'aboutissement de la vie est présente dans son œuvre, mais Tolstoj est surtout le peintre de la mort redoutée, refusée puis vaincue. Il confère une importance de premier plan au face-à-face avec la mort en pénétrant dans la conscience de son personnage, en le menant pas à pas à l'illumination finale. Celle-ci est en quelque sorte offerte au lecteur. On est en présence de la triade : auteur, personnage en face de la mort, lecteur. Les personnages témoins de la mort sont à l'arrière-plan, tenus à l'écart de cette illumination. La poétique tolstoïenne de la mort se caractérise par l'accent mis sur la solitude du mourant, prix et condition de la révélation finale, et sur les instants ultimes. Tout est vu de l'intérieur. L'attention de l'auteur est braquée sur le mourant.

⁵ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris : éd. du Seuil, 1975, p. 67.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ Selon Ph. Ariès la modernité de la nouvelle réside dans la peinture d'un phénomène propre au XX^eme siècle.

La première révélation devant la mort dans l'univers tolstien est celle du prince André. Austerlitz la contemplation de la beauté de l'univers déclenche un processus qui lui permet de percevoir un ordre supérieur puis, lorsqu'il voit Napoléon, de songer à la vanité de la vie et de la mort. Dans un de ses cours sur *la mort et le temps* (lecture d'Ernest Bloch, 7 mai 1976), Emmanuel Levinas s'intéresse à ce moment privilégié d'étonnement (selon la terminologie de Bloch) : «Ici, écrit-il, la mort perd son sens, elle est vaine par rapport à cet accord avec l'être que ressent le prince André.»⁸ Pourtant à Borodino la contemplation de la beauté du monde éveille en lui l'amour de la vie et le refus de la mort. Il lui faudra éprouver un amour impersonnel, immuable, éternel, libre de toute contingence pour qu'il parvienne à annihiler «la barrière entre la vie et la mort», découvrir que «l'amour est Dieu», que mourir, c'est pour lui «parcelle de l'amour, retourner à la source commune et éternelle», et enfin se libérer de la force de la pesanteur et ressentir «une étrange légèreté».⁹

La transcription sur le plan de l'écriture de l'angoisse et de la révélation de la mort précède «la nuit d'Arzamas», où, hanté par l'anéantissement, Tolstoj aspire à l'immortalité. Etrange hiatus entre l'écriture et l'expérience existentielle, qui montre que la première a peut-être servi de point de départ à la seconde mais qu'elle ne peut résoudre des problèmes qui n'ont pas été vécus profondément et qu'elle propose des solutions insuffisantes. C'est alors que la pensée de Tolstoj va s'exprimer dans un autre type d'écriture : les ouvrages théoriques tels que *la Confession* (1880–1881), *Quelle est ma foi* (1884) où l'émotion et la conviction sont alliées à la prédication, retracent la crise traversée et exposent une doctrine qui est le fruit d'une expérience vécue, d'une révélation.

La recherche de la vérité se poursuit parallèlement dans les romans et nouvelles où sont présentées à travers divers destins des attitudes semblables devant la mort. «Il n'y a plus de mort», s'écrit Ivan Il'ič avant de mourir. Tel est le point d'aboutissement de la crise de 1869, et Tolstoj supprime la deuxième partie du titre de son livre sur la vie et la mort. Les nouveaux héros parviennent à vaincre la peur de la mort et à donner à celle-ci tout son sens en «cassant la coquille ossifiée de leur moi»,¹⁰ selon l'expression de Ju. Davydov, en ressentant de la pitié pour ceux que naguère ils haïssaient (Ivan Il'ič), en faisant de leur mort un acte d'amour (Brexunov, qui sauve son serviteur), degré suprême de ce détachement des choses terrestres auquel était parvenu le prince André, de ce dépouillement (обирание) qui avait tant frappé Vladimir Jankelevitch dans la mort de Nikolaj Levin. Il s'agit ici d'une vérité religieuse, fondée sur l'amour

⁸ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Grasset, 1993, pp. 118–119.

⁹ Lev N. Tolstoj, *Vojna i mir*, Minsk : Ministerstvo prosvěšćenija, 1950, T. 3–4, p. 410.

¹⁰ Jurij Davydov, *Ėtika liubvi i metafizika svoevolija*, Moskva : Molodaja Gvardija, 1989, p. 64.

du prochain prôné par le Christ. La «déréalisation métaphysique» opérée par Shopenhauer, «le gardien de la pensée», ne suffit plus. La vie a un sens lorsque l'homme comprend au moyen de l'amour qu'elle est donnée non seulement à lui mais à tous, qu'elle est un don.¹¹ Le face-à-face avec la mort est le moment privilégié du détachement, bien que dans *le père Serge* et dans *Le cadavre vivant* Tolstoï montrera que l'homme peut y parvenir aussi dans la vie.

Mais dans les œuvres antérieures cette expérience arrive trop tard, et surtout elle est incommunicable. Le mourant est emmuré en lui-même et ne peut rien attendre des autres. Les morts tolstoïennes sont éclairées par la joie (Ivan Il'ič, N. Levin), par une tendre allégresse (Brexunov) [...] Mais elles sont surtout le fruit d'une terrible lutte intérieure, d'un examen de conscience déchirant. Chestov a refusé d'accorder à ces morts une dimension tragique, probablement parce que l'ultime révélation est affirmation de la vie et victoire sur le néant. C'est oublier à quel prix elle a été payée. Les questions lancinantes que se pose le mourant et les réponses auxquelles il parvient ne sont valables que pour lui seul. Briser la barrière entre la vie et la mort, c'est, pour le mourant, prendre conscience de la barrière qui existe entre lui et les autres, malgré des liens d'amour, et surtout en leur absence. Un des cas les plus typiques est celui de Brexunov qui meurt sans la présence des autres et sauve son serviteur à l'insu de ce dernier.

Fasciné par l'instant où l'agonisant bascule dans la mort, Tolstoï suit son personnage jusqu'au moment ultime. La prédilection de l'écrivain pour les morts instantanées, fulgurantes est caractéristique à cet égard. On peut tenir pour non véridiques ses incursions dans le domaine de l'inconnaissable (K. Leont'ev) et considérer le recours au rêve (ceux du prince André et de Brexunov) comme un procédé artistique. On peut donner à ses descriptions un sens allégorique (l'image du sac¹²) ou un sens religieux (qui appelle Brexunov ?¹³). On peut y voir aussi une intuition des phénomènes étudiés dans les années 80 par des médecins d'après les témoignages de patients qui ont connu les limites extrêmes et en sont revenus.¹⁴ C'est ainsi que R. Moody, E. Kubler Ross, Louis-Vincent Thomas tiennent le mourant pour un maître à penser, un initiateur. Ils parlent, pour celui qui accède au stade supérieur, de chœurs célestes, de paix ineffable, de retour aux sources de la vie. Les thèmes tolstoïens sont tous là : la musique, le tunnel obscur, la lumière, la décorporation, la dilatation

¹¹ Jean-Louis Dumas, *Histoire de la pensée*, Paris : Tallandier, 1990, p. 379.

¹² Marie Semon, *Les femmes dans l'œuvre de Leon Tolstoï*, Paris : Institut d'Etudes Slaves, 1984, pp. 117-118.

¹³ Jacqueline de Proyard, *La représentation de la mort dans l'œuvre littéraire de Tolstoï*, La Haye : Mouton, 1956, p. 409.

¹⁴ C'est l'opinion de Nikita Struve. *Actualité de 'La mort d'Ivan Ilitch'*, in : *Cahiers Leon Tolstoï*, 3 Tolstoï et la mort, pp. 82-83.

du temps, la perception de l'être de lumière, le défilé panoramique de la vie, l'impression de détachement corporel due au fait que le corps est dissocié de la conscience de soi, le sentiment de régression dans le stade foetal...¹⁵ Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'être frappé par la beauté artistique des scènes qui évoquent les dernières sensations physiques et psychiques : les lueurs rouges et les pierres (Proskuxin), les coups de marteau (Xadži Murat)... La plus belle est certainement celle d'Anna Karenina. Préparée par la scène d'ouverture du livre, vécue par anticipation lors d'un moment de délire, elle est à la fois perçue de l'intérieur et décrite par l'écrivain avec une intense force dramatique. Tolstoï plonge le lecteur dans un décor où le réel s'allie à une puissante poésie métaphorique et clôt la scène par une ample méditation d'une simplicité émouvante, véritable oraison funèbre, bouleversante dans sa brièveté : «Et la chandelle, à la lumière de laquelle elle lisait le livre chargé d'angoisses, de duperies, d'affliction et de maux, brilla d'un éclat plus vif que jamais et illumina tout ce qui était auparavant pour elle dans la ténèbre, grésilla, commença à pâlir et pour toujours s'éteignit.»¹⁶

Si, après cet aperçu schématique de la peinture de la mort chez Tolstoï, on se tourne vers Dostoïevski les différences sont manifestes. La mort chez Dostoïevski est un événement parmi d'autres, et cet événement peut avoir de multiples facettes. Les morts y sont très nombreuses et très diversifiées : morts d'enfants, de femmes et d'hommes, jeunes et vieux, à la suite de maladies (12), de meurtres (2 dans *Crime et châtiment*, 2 dans *L'idiot*, 8 dans *Les démons*, 2 dans *Souvenirs de la maison des morts*, 2 dans *les Frères Karamazov*), de suicides (un dans *Crime et châtiment*, 3 dans *Les démons*, 2 dans *L'adolescent*, un dans *La douce*, un dans *les Frères Karamazov*), d'accidents (un dans *Crime et châtiment*), d'exécutions (2 dans *Souvenirs de la maison des morts*). De même la coloration des tableaux de la mort, de l'après-mort, de l'au-delà brossés par Dostoïevski est des plus variées. On est en présence d'une polyphonie de morts. Il y a la mort sereine (Makar), la mort transcendée (Stepan Trofimovič), la mort sublime (Zosima), la mort grotesque (Proxarčîn), tragico-grotesque (les Marmeladov), la mort propitiatoire des innocents, baignée de lumière, la mort rédemptrice de jeunes femmes (Nastasja Philippovna, la Douce), la mort-conversion (Markel), rare dans l'univers dostoïevskien. Il y a enfin la mort politique et démoniaque dans *Les démons*, roman qui contient le plus de morts (13), qu'on peut comparer à cet égard à *Guerre et paix* qui contient aussi beaucoup de morts dont cinq sont décrites, une évoquée et dont les autres sont les multiples morts historiques qui peuplent les champs de bataille.

¹⁵ Louis-Vincent Thomas, *La mort aujourd'hui*, Paris : Titre, 1988, pp. 24-25.

¹⁶ Lev N. Tolstoï, *Anna Karenina*, Leningrad : Xudožestvennaja literatura, 1967, T. 2, p. 358.

Vision de l'extérieur, accent mis moins sur la déchéance corporelle et sur les derniers instants que sur le regard de l'autre, sur les rapports qui se tissent entre le mourant et les témoins de la mort, scènes mortuaires où dominent le seuil et l'agora, importance de l'après-mort (veillées funèbres, répercussions de la mort sur le destin des vivants), vision de l'au-delà, mélange des genres, le sublime côtoyant le grotesque... tels sont les éléments qui me paraissent spécifiques de la poétique dostoevskienne de la mort.

Proches des grandes morts tolstoïennes, les morts-conversions de Markel et de Stepan Trofimovič s'en distinguent dans la mesure où elles sont vues de l'extérieur. De plus, celle de Markel est aussi une mort-prédication, c'est-à-dire tournée vers l'extérieur. Le cheminement long et douloureux vers la découverte de la vérité est absent dans la peinture de Dostoevskij. Pour Makar et Zosima la conversion a eu lieu de nombreuses années auparavant, et si celle de Zosima est décrite de façon circonstanciée, celle de Makar est évoquée de façon on ne peut plus laconique. En fait, dans la peinture de ces deux morts l'accent est mis sur la prédication (les paroles adressées par Makar à l'Adolescent et *la Vie* de Zosima consignée par Aleša). La vision de l'extérieur se retrouve dans d'autres types de morts. Comme l'écrit E. Lo Gatto, «le processus tolstoïen va de l'extérieur vers l'intérieur, alors que Dostoevskij a choisi pour le sien le chemin inverse.»¹⁷ Le meurtre est perçu, décrit et revécu par le meurtrier. Le suicide est vu par un témoin haineux (Petr Verxovenskij), indifférent (le juif lors du suicide de Svidrigajlov), bouleversé (Lukerja). Le tableau brossé par le témoin de la mort est perçu à travers le regard de ce dernier par celui qui ne l'a pas vue (Skotobojnikov, la mari de la Douce). La mort chez Dostoevskij ne peut avoir lieu qu'en présence des autres, avec les autres, devant eux.

Juge impitoyable des conventions sociales, apôtre de l'amour entre les hommes, Tolstoï fait du face-à-face avec la mort un combat solitaire. C'est une des raisons pour lesquelles Baxtin n'aimait pas les grandes morts tolstoïennes. Il estimait que «le moi pour moi» est toujours ouvert, non fini, tandis que «le moi pour l'autre» est fermé, finalisé de sorte que la mort ne peut être un événement pour moi, un fait de conscience et qu'elle ne peut être vue que par l'autre, qu'elle est «un don» que reçoit l'autre, don payé par la perte personnelle.¹⁸ En effet, la mort chez Dostoevskij n'est pas une fin. Les derniers instants d'un personnage dostoevskien n'ont pas l'importance capitale qu'ils ont dans l'univers tolstoïen. Ils sont décrits avec brièveté et retenue et présentés de l'extérieur. Markel sourit aux gens qui l'entourent et les appelle du regard. Marmeladov meurt dans les bras de sa fille. Stepan Trofimovič expire en douceur «comme s'éteint une bougie». La mort de Zosima est décrite en

¹⁷ Ettore Lo Gatto, *Histoire de la littérature russe*, Paris : Desclée de Brouwer, 1965, p. 418.

¹⁸ Caryl Emerson, *The Tolstoy connection in Bakhtin*, in : *Rethinking Baxtin*, op.cit., p. 163.

une longue phrase dont le rythme ample et lent épouse les mouvements du starec. La scène est d'une grande beauté plastique : «Et lui, sans cesser, malgré ses souffrances, de les regarder en souriant, tomba doucement de son fauteuil et se mit à genoux, ensuite se prosterna face contre terre, étendit les bras et dans un transport joyeux, baisant la terre et priant (comme lui même l'avait enseigné), rendit doucement et joyeusement son âme à Dieu.»¹⁹ La mort atroce de Katerina Ivanova est décrite en une phrase dont le rythme haché épouse les mouvements saccadés de la mourante : «Sa figure jaunâtre et parcheminée se rejeta en arrière, sa bouche s'ouvrit, ses jambes se tendirent convulsivement. Elle poussa un soupir et expira.»²⁰

La personne s'en va mais les paroles qu'elle a prononcées de son vivant, la manière dont elle est morte restent et s'inscrivent dans la mémoire, ainsi que son image, son amour, sa vie devenue avec sa mort une totalité, un événement. Vieillards, adolescents ou enfants, ont, avant de mourir, un message à transmettre qui tient en quelques phrases ou en de longs discours adressés aux autres. Le mourant parle d'humilité et d'amour, de détachement des choses terrestres ainsi que de repentir (la metanoia, chère à la tradition orthodoxe). Ainsi le message est proche de la découverte faite par les personnages tolstoïens. Il contient toutefois des éléments qui lui donnent une coloration particulière : la responsabilité de tous devant tous et tout, la communion avec la beauté du monde appréhendée comme la rencontre du moi avec Dieu, le contact avec les autres mondes, la foi dans l'immortalité, la croyance en un paradis terrestre fondé sur la fidélité des vivants à la mémoire des morts et l'éternité de l'amour :

[...] sais-tu, dit Makar à l'Adolescent, qu'il y a une limite à la mémoire de l'homme sur cette terre ? Cette limite à la mémoire de l'homme a été fixée à cent ans seulement [...] Qu'on m'oublie, mes amis, mais moi je vous aime au fond du tombeau. J'entends, enfantelets, vos voix joyeuses, j'entends vos pas sur les tombes de vos pères le jour des morts. En attendant, vivez au soleil, réjouissez-vous et moi je prierai Dieu pour vous, je descendrai sur vous dans mes songes [...] L'amour subsiste après la mort²¹.

Il y a aussi la sensation mystique d'un paradis où l'homme serait face-à-face avec Dieu dans un lieu où toute différence entre le ciel et la terre serait abolie : «et la terre resplendira plus que le soleil, et il n'y aura ni chagrin ni soupir mais seulement un unique paradis sans prix».²² La victoire sur le néant est fondée sur l'intuition d'un lien indissoluble entre les vivants et les morts et la vision d'un monde de paix ineffable où tous se retrouveront.

¹⁹ P.S.S. [*Polnoe Sobranie Sočinenij Dostoevskogo*], Leningrad : Nauka, T. 14, 1976, p. 294.

²⁰ P.S.S., T. 6, 1973, p. 334 ; *Crime et Châtiment*, Paris : Gallimard, 1948, p. 408.

²¹ P.S.S., T. 13, 1975, p. 290 ; *L'Adolescent*, Paris : Gallimard, 1949, pp. 336-337.

²² P.S.S., T. 13, p. 311 ; *L'Adolescent*, op.cit., p. 361.

Mais surtout les mots prononcés par le mourant ont une force active. Ils ont une influence décisive sur le destin des hommes. L'exemple le plus frappant est celui de Zosima qui, témoin de la résurrection spirituelle de son frère, se souviendra à un moment crucial de sa vie des paroles de ce dernier («Vis pour moi», «Il suffit d'un jour à l'homme pour connaître le bonheur»²³) consacrera sa vie à accomplir ses préceptes, à les transmettre aux autres et ainsi la construira et lui confèrera un sens global qu'il offrira comme un don à son disciple. Celui-ci, à son tour, après avoir écouté le message de Zosima, traversera, à la mort de ce dernier, une grave crise spirituelle et deviendra, après la vision des Noces de Cana, un hagiographe et un lutteur prêt à accomplir sa mission.

Même en l'absence d'un message explicite, certaines morts ouvrent la voie de la rédemption : le meurtre-suicide de Nastasja Philippovna, le suicide-meurtre de la Douce et de l'enfant à l'oiseau. Une régénération semble possible pour Rogożyn, et le mari de la Douce s'interroge sur celui qui a dit : «Aimez-vous les uns les autres». Skotobojnikov abandonnera tous ses biens à la mort de son enfant, et Varvara Petrovna sera totalement différente après la mort de Stepan Trofimovič. La mort d'Iljuša est le point de départ d'une vie nouvelle pour Aleša et ses disciples. La mort de Marmeladov et de Katerina Ivanovna joue un rôle important dans le cheminement spirituel de Raskol'nikov.

Chez Tolstoj la mort ne bouleverse pas le destin des autres, ne provoque pas leur renaissance spirituelle. La vie habituelle reprend ses droits. Après la mort de Xadži-Murat «les rossignols qui s'étaient tus au moment de la fusillade se remirent à chanter, d'abord un tout près, puis les autres plus loin.»²⁴ Malgré la mort de son frère, Levin «sentait la nécessité de vivre et d'aimer». Le mystère de la mort est suivi d'un autre mystère, celui de la naissance. Le pressentiment de sa mort prochaine est oublié lorsqu'Anna Karenina sent en elle «le mouvement d'une nouvelle vie». En mourant Lise donne naissance à la vie. Le déchirement éprouvé par Nataša et la princesse Marie est extrêmement douloureux. Elles veulent préserver la mémoire d'un être cher et se sentent coupables de s'intéresser aux petits détails de la vie. Mais, écrit Tolstoj, «le chagrin pur et parfait est aussi impossible que la joie pure et parfaite.»²⁵

Mais c'est essentiellement dans la manière de représenter la mort que les deux écrivains diffèrent. L'amalgame d'émotion intense et de comique est étrangère à l'univers tolstoïen où le grotesque a une fonction éminemment satirique. C'est ainsi que le grotesque envahit la scène des funérailles d'Ivan Il'ič où la mort est réduite à la dimension d'un événement social et ennuyeux, où les rites

²³ P.S.S., T. 14, pp. 262–263.

²⁴ Lev Tolstoj, *Sobranie sočinenij*, T. 12. Moskva : Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, 1959, p. 350.

²⁵ Lev Tolstoj, *Vojna i mir*, T. 3–4, op. cit., p. 308.

mortuaires sont vidés de leur signification religieuse ou bien la scène macabre de mise en bière du corps à moitié décomposé de Serpuxovskoj ou encore certaines scènes où apparaissent des personnages négatifs, tels que le prêtre et le médecin, cibles de la critique féroce de Tolstoï (comme d'ailleurs de celle de Dostoevskij).

Dans l'œuvre de Dostoevskij le grotesque envahit les scènes mortuaires. Celles-ci sont, au même titre que les autres scènes-conclaves, des moments où tout est étalé au grand jour. Dans *Crime et châtiment* le grotesque vient rehausser le tragique. La douleur s'allie au rire, à l'amour, au pardon. Devant un public hétéroclite amassé dans la chambre, devenue un lieu public, le mourant parle de ses peines, de ses remords, de ses rêves, offre en pâture en même temps que sa mort un condensé de sa vie, stylisée par le souvenir, déformée par une parole bégayante, véritable confession en public qui détruit la confession faite au prêtre (confession dont nous ignorons le contenu et qui est peut-être inexistante). C'est le moment où les souffrances du pauvre sont à leur paroxysme, où il est parvenu au point ultime de sa détresse. La mort ne résout rien. Bien au contraire, elle accentue le malheur, l'injustice, les rend tangibles. Tout devient visible et objet de scandale : le sang, la prostitution dans son accoutrement bigarré, la mendicité endimanchée, la frénésie démentielle de Katerina Ivanovna devenue pour un temps la reine du carnaval, d'abord dans la rue puis dans la chambre d'une prostituée. La mort n'est pas un événement individuel comme chez Tolstoï mais un événement public au cours duquel le policier, la prostituée, le médecin, la logeuse et le prêtre ont leur rôle à jouer ainsi que le meurtrier, le débauché. . .

Le comique grimaçant ne peut chez Tolstoï voisiner avec la souffrance. Chez Dostoevskij un élément perturbateur vient se glisser dans la plus grande souffrance. Qu'on se souvienne des funérailles, si semblables, du jeune Pokrovskij et d'Iljuša. Même la mort émouvante de Stepan Trofimovič n'est pas exempte de grotesque. Même la mort grandiose de Zosima est suivie d'un scandale. Il est d'autres grotesques liés à la mort, le grotesque tragicomique dans la scène-conclave de la mort de Proxarčîn, devenu roi du carnaval par la présence du magot sous le lit, le grotesque macabre et fantastique dans *Bobok*, le grotesque métaphysique dans la scène du suicide de Kirillov où ce dernier est touché par le souffle du néant, le grotesque morbide de la veillée funèbre de Nastasja Philippovna, le grotesque pitoyable de la veillée funèbre de la Douce. Il y a aussi le grotesque sacrilège et scandaleux de la veillée funèbre de Zosima. Ce grotesque détruit la sainteté, décompose les corps, introduit le doute, la révolte dans les âmes. Dans *Bobok* la décomposition des corps était le signe de la décomposition des âmes. Ici l'odeur délétère, à laquelle Dostoevskij donne une explication rationnelle (l'ablution des moines était interdite), est le stade

nécessaire par lequel doit passer le corps après la mort pour parvenir à la résurrection personnelle : « Si le grain meurt... » L'évolution est nette depuis la vision du Christ mort dans *L'Idiot*. La décomposition, phénomène naturel, est la pierre de touche de la foi (Dostoevskij disait à sa femme qu'on pouvait perdre la foi devant le tableau d'Holbein, et dans *Les Frères Karamazov* la foi d'Aleša vacille). Mais le grotesque est vaincu par la vision mystique d'Aleša, point d'aboutissement des leçons du starec. Le rêve est la matérialisation des phrases de l'Évangile, non la reproduction des noces de Cana mais leur transposition dans le monde de la résurrection, la transmutation de la douleur en joie, la connaissance sensible du surnaturel (l'ouverture de la chambre traduit la perception d'une réalité supérieure).

Cette scène iconique lors de laquelle Aleša est mis en présence du Christ, assimilé à un soleil et qu'il ne peut regarder parce qu'il est vivant, se retrouve dans la vision féérique du petit garçon à la fête de Noël du Christ, dans la vision de Marmeladov dont le Christ n'est pas le Christ Pantocrator mais le Christ miséricordieux qui accueille les malheureux. La présence du Christ est sensible au moment où meurent les enfants, à la lumière des rayons obliques du soleil couchant.²⁶ La vision d'Aleša est caractéristique dans la mesure où elle coexiste avec la présence du corps décomposé de Zosima.

Tolstoï ne peut accepter la décomposition des corps, la disparition de tout ce qui a fait la personnalité d'un individu. Amoureux fou de la vie, il est le chantre incomparable de la mort, de ce moment de souffrances et d'horreur qu'il métamorphose en annihilation de la mort, en illumination et apothéose du moi, capable de trouver le royaume de Dieu en lui-même sans l'aide des autres et de découvrir le sens de la vie. Le temps de la mort est celui du *kairos*. La mort sale, dégoûtante qui transforme le corps du mourant en cadavre, ce corps, cadavre potentiel, lieu du mal, de la chair mais aussi de la beauté, est vaincue par la spiritualité. Tolstoï se refuse à évoquer l'au-delà autrement que sous la forme d'une question : « Est-il mieux ou moins bien dans le monde où il s'est réveillé après sa mort ?... Nous le saurons tous bientôt. »²⁷ Touché par l'ange de la mort, selon l'expression de Chestov, Dostoevskij ne veut pas scruter le moment où l'homme bascule vers l'inconnaissable²⁸ et laisse ses héros au seuil de la mort, privilégiant une connaissance de soi et de son ombre, comme dirait Jung, acquise durant la vie et tournée vers les autres. L'au-delà est présent dans les rêves, les visions mystiques des personnages, dans certains paysages. Les

²⁶ Jacques Catteau, *La création littéraire de Dostoevski*, Paris : Institut d'Études Slaves, 1978, p. 548.

²⁷ Lev Tolstoï, *Sobranie sočinenij*, T. 12, op. cit., p. 51.

²⁸ Il y a deux exceptions : les dernières minutes d'un condamné à mort dans *L'Idiot* et le face-à-face avec le néant lors du suicide de Kirillov.

questions des enfants à la fin des *Frères Karamazov* trouvent une réponse dans la phrase joyeuse d'Aleša ainsi que dans son sourire. Le mystère de la mort est appréhendé avec allégresse par Makar : «Mais le plus grand des mystères, c'est ce qui attend l'âme de l'homme dans l'autre monde.²⁹

Je voudrais à présent revenir au début de mon exposé où je faisais allusion aux travaux de Philippe Ariès. La peinture de Tolstoï et de Dostoïevskiï constitue un témoignage irremplaçable pour l'histoire des mentalités dans la Russie du XIX^eme. Bien que les indices concrets qu'ils nous livrent doivent être maniés avec prudence et qu'on ne puisse considérer les tableaux brossés par les deux écrivains comme un simple reflet de la réalité sociale il est indéniable que Tolstoï et Dostoïevskiï nous offrent des données d'une grande richesse sur l'attitude du mourant à l'égard des maladies qui le rongent (tuberculose, cancer), les derniers instants, le rapport des hommes au corps mort (l'ostentation posthume, qui s'est conservée plus longtemps dans le monde slave et qui existait au Moyen Age en Occident), les rites (l'extrême-onction, le repas de funérailles, la lecture de l'Evangile au chevet du mort...), les réactions devant la mort d'autrui, le lieu de la mort (la chambre ou le champ de bataille), le rôle du prêtre et du médecin, présentés par les deux écrivains comme des hommes incapables, durs de cœur, insensibles à la douleur.

La littérature traduit de façons diverses et contradictoires les sensibilités collectives et les façonne. L'historien comprend à présent qu'il doit en tenir compte.³⁰ Mais le plus souvent lors de son recours à la littérature il en gomme la spécificité. Il faudrait tenter d'allier les deux approches : «déchiffrer [...] l'expression inconsciente d'une sensibilité collective»³¹ et cerner la poétique d'une œuvre.

²⁹ P.S.S., T.13, p. 287 ; *L'Adolescent*, op.cit., p. 333.

³⁰ Préface de Michel Vovelle, in : *La mort en toutes lettres*, Presses universitaires de Nancy, 1983, pp. 7-10.

³¹ Philippe Ariès, op.cit., p. 17.

LOUIS ALLAIN

Université Charles de Gaulle, Lille

К вопросу о «независимых голосах»
в «романе в стихах» А. С. Пушкина
Евгений Онегин и в «романах-трагедиях»
Ф. М. Достоевского

В третьем томе труда *Государство* Платон противопоставляет соответственно отношению к действительности два типа речи: *μίμησις* (по латыни—*imitatio*), по русски «подражание»), тяготеющей, по мнению философа, к непосредственному изображению реальности (как это бывает в театре) и повествовательную форму, требующую, естественно, присутствия (зримого или незримого) некого рассказчика-посредника, как бы берущего на себя роль автора.

Повествовательная логика, если она используется в литературном произведении, естественным образом предполагает опосредованное изображение действительности, и авторская речь играет в ней решающую роль. Между тем, логика речи, построенная, образно выражаясь, на «театральном эффекте» (где автора в значительной степени заменяют действующие лица литературного произведения, этикие подобия актеров на литературной сцене) не только допускает, но и буквально требует речевого и—что интересно отметить—до известной степени смыслового многообразия литературной речи, равно как и самого литературного произведения.

Нельзя сказать, что известное речевое разнообразие не может существовать в литературном произведении (допустим, романе), написанном, как принято выражаться, от первого лица. Более того, в известных дозах оно даже необходимо, поскольку естественным образом освобождает это произведение от грозящей ему в противном случае речевой «однолинейности», которую есть основания именовать и речевой бедностью, невольно иссушающей, если можно так выразиться, и смысловую сторону произведения.

Однако, если вернуться к определениям Платона, разница в на-

званных выше двух типах речи, и их идейно-эстетических, выражаясь метафорически, «подводных течениях» огромно. Речевое разнообразие в произведении, написанном от первого лица (там, где главную роль играет речь повествователя-рассказчика), олицетворяет собой центростремительные силы и стремления—те, что пытаются (такова их природа) как бы «связать» произведение в единое и неделимое целое, превратить его в монолог. В литературном же произведении, написанном, так сказать, в «театральном ключе», речевое разнообразие воплощает принципиально иную роль—центробежную, прямо подводящую к речевому многоголосию и даже диктующую это многоголосие, обретающее в таком произведении полную свободу.

В театре голос атора в принципе отсутствует (имеем, правда, в виду театр, так сказать, классический или, как принято выражаться в России, реалистический), а его личное видение мира как бы «растворяется» в репликах, диалогах и действиях заполняющих театральную сцену героев. Само собой разумеется авторская позиция не оказывается в таком случае «миражом» или его подобием—она зримо выражается в художественном единстве текста, без которого любое произведение распалось бы на отдельные отрывки, фрагменты, «островки смысла».

Но все-таки автора подобного произведения волнует в первую очередь воссоздание живого разнообразия мира не через прямое вмешательство в текст под видом, скажем, все знающего о богатстве и сложности жизни рассказчика, а придание подлинности и, соответственно, независимости, так сказать, от себя самого, от своего авторского «я» речи и вообще поведению его героев. Поэтому *автор произведения, написанного в «театральном ключе» вынужден занять внешнюю по отношению к «голосам» своих героев позицию.*

И происходит интереснейшее явление—за свою речь, за свои суждения и мнения отвечают одни только авторские персонажи. Автор как бы перекладывает ответственность на своих героев за то, что создал, естественно, только он один! Героям произведения как бы выдается полная свобода—автор их нисколько не «опекает» ни в речевом плане, ни поведенчески,—однако, за счет такой, условно говоря, «авторской доброты» выигрывает и сам автор: он уже как бы и не отвечает за свое литературное «детище», за своих героев.

Естественно, в театре, настоящем, а не «литературном театре» подобное самоустранение автора неизбежно, оно—закон жанра. Но *подражание театральности (законам и логике театрального «дейст-*

ва») в литературе, в частности, в романе заведомо обречено на неудачу, являясь лишь иллюзией театральной «полифонии» — у автора романа нет в распоряжении театральной сцены, его герои есть не живые люди, актеры театра, имеющие и в действительности свою личностную сущность, свою судьбу, свой взгляд на мир.

Это прекрасно осознал и выразил в свое время Пушкин — ведь, театральная эстетика *Бориса Годунова* прямо противоположна эстетике «романа в стихах» *Евгений Онегин*.

В *Евгении Онегине* речевое (и связанное с ним идейно-смысловое) богатство и художественное своеобразие текста обеспечивается присвоением персонажам традиционных (в традициях мировой литературы или, точнее, ряда ее значимых образцов) ролей.

В образе пушкинской Татьяны зримо прослеживается влияние эстетики романов Ричардсона и Руссо. В образе Ленского немало черт, характерных для классики немецкой поэзии, для Шиллера и Гете, в частности. Что же касается образа Ольги, она — лишь, если можно так выразиться, условная героиня романа.

Эти пересечения, сближения с классикой мировой литературы, равно как и творческие заимствования из нее, которыми Пушкин, не теряя своей авторской индивидуальности, как известно, пользовался, обладают весьма глубоким смыслом — они как бы предопределяют судьбу каждого героя. Онегин, как герой байронического склада, обречен на скуку, бездействие и бесплодные скитальчества, равно как и на вражду с обывательщиной, на неприятие прозы жизни. Татьяна — на несчастную любовь. Ольга — на заурядную судьбу.

Таким образом, через обращение к классике мировой литературы (кстати, прекрасный, достойный большого художника прием) Пушкин опосредованно выражает и свое миропонимание, не позволяя в то же время своему знаменитому «роману в стихах» обратиться в лирический или идеологический монолог. При этом, обрисовывая характеры и судьбы героев, Пушкин не бесстрастен, не пытается хоть как-то (прямо или косвенно) самоустраниться из повествования, имитируя «театральный эффект». Наоборот, между Онегиным и автором есть элементы известного сближения на основе отчасти общего, с «байроническим оттенком» взгляда на мир. Явно сочувствует Пушкин и Татьяне. Наконец, его несколько ироническое отношение к Ленскому несколько не умаляет пушкинской симпатии к этому герою «с душою прямо геттингенской».

У каждого из главных героев *Евгения Онегина* — своя судьба и своя доля (или «частичка») свободы от авторской позиции, авторского

миропонимания. Но никакой «полифонии», никакой разноголосицы намеренно как бы уравненных между собой «голосов» героев в *Евгении Онегине* нет.

Господство авторского слова в *Евгении Онегине* очевидно. Просто Пушкин не действует, так сказать, как «художник-диктатор» — он как бы дает выговориться своим героям, позволяет им пройти по жизни относительно независимым от его личной авторской воли путем, но в конце концов властно утверждает господство своей жизненной и эстетической позиции, никогда не ставя себя «в один ряд» со своими героями, отдавая себе трезвый отчет в том, что они его, только его творения.

Элементы «диалогизма» — диалога с героями, с жизнью — легко зримо в *Евгении Онегине*. Пушкин (путем реминисценций, скрытых цитат, лирических отступлений) обогащает роман и, можно так сказать, вводит в него черты «беседы с читателем».

Если ближе взглянуть на эстетику романов Достоевского, то едва ли не вся она была уже предначертана Пушкиным, хотя эта связь с пушкинскими творениями, с эстетикой и самой художественной сутью пушкинского *Евгения Онегина* и проявлялась в основном в латентном виде.

И хронологические «срывы», и постоянные отступления от основной линии повествования, и сюжетная многоплановость, и скрытые цитаты, и изобилие намеков — все это было у Пушкина, все это уже зримо в *Евгении Онегине*.

Другое дело, что у зрелого Достоевского идеологическое начало начинает порой преобладать над художественным, что было глубоко чуждо Пушкину — Достоевский, можно сказать, идеологизирует пушкинскую эстетику, продолжая, тем не менее, опираться на нее.

Кроме того, та «беседа с читателем», которой не пренебрегал в *Евгении Онегине* Пушкин (в общем-то, помимо прочего, это и свидетельство пушкинского демократизма) перерастает у Достоевского в полемику с читателем, в этакую «войну» с огромным множеством разнообразных точек зрения.

Достоевский — например, в повести *Кроткая* — постоянно как бы обращается к какому-то невидимому слушателю, но при этом, так сказать, «заочно» беседует не с друзьями, а с противниками всех мастей, олицетворенными названным «слушателем».

И какие бы голоса ни звучали в произведениях Достоевского в них очевидно одно и важное — «вездесущность» автора.

В свете вышесказанного — в частности, упомянутой «вездесущ-

ности» автора в романах Достоевского—становится, на наш взгляд, очевидным, насколько уязвимы тезисы Бахтина о «полифонии» романистики Достоевского как главным, отличительном ее свойстве.

Ведь, Бахтин, в сущности, утверждает, что Достоевский и не имеет авторского голоса, возвышающегося над голосами его героев (или отказывается от него)! Тогда получается—позволим себе во имя четкости выражения нашей мысли известную резкость суждений—что Достоевский лишь один из героев собственных же произведений!

Возможно, конечно, что Бахтин видит в Достоевском своего рода дирижера, образно выражаясь, руководящего исполнением произведения, созданного самой жизнью. Но жизнь—«художник» только в метафорическом смысле. Она творит многое, но, увы, не художественные произведения и—позволим себе некоторую иронию—жизнь или реальность, действительность не может быть «писателем».

Главная ошибка Бахтина состоит, с нашей точки зрения, в том, что он смешал эстетику романа с эстетикой театра и даже откровенно подменил первую последней. Кроме того—это мы тоже относим к числу крупных исследовательских просчетов Бахтина—он однозначно разобрал связь между, образно выражаясь, «голым текстом» и личностью его создателя. Если следовать логике Бахтина до конца, то Достоевского как всевластного творца гениальных произведений—практически не существует. Существует же жизнь просто «записанная» Достоевским, перенесенная им на бумагу такой, как она есть. . .

В итоге Бахтин недооценил амбиции Достоевского-идеолога, Достоевского-мыслителя, предлагавшего—это просто бесспорно—свою картину мира, свое понимание «проклятых вопросов» бытия.

То, что Бахтин называет «голосом автора» есть на самом деле лишь, используя театральную терминологию, «голос за сценой», никогда и в театре не игравший решающей роли.

Настоящий голос автора всегда слышится как бы внутри речи его персонажей.

Чем крупнее, а, значит, определеннее герой, чем он лично ярче, тем менее явным и властным становится авторское вмешательство в его «голос». Но и это не значит, что такого вмешательства нет, что оно излишне или невозможно! Основная роль главных героев—иллюстрировать глубинные идеи и замыслы автора. И автор, так сказать, «управляя ими», во имя жизненности и глубины повествования, редко открыто, а, тем более, демонстративно вмешивается в их художественное бытие. Как бы «изнутри», латентно

управляет автор своими ведущими героями, но неизменно придает своей творческой власти над ними огромное значение—ведь, именно они фактически решают судьбу его произведения, определяют его идейно-эстетическую сущность.

В то же время чем второстепеннее персонаж, тем более склонен Достоевский вкладывать в его уста уже готовые тирады или суждения, в которых (даже если они противоречат его личным убеждениям) явно зримы отражения личного «я» писателя. Второстепенные или относительно второстепенные персонажи полностью подчинены авторской воле: Достоевский открыто манипулирует ими, их «голосами», добиваясь своих эстетических и идеологических целей.

Так, через образ Лужина, например, Достоевский добивается, так сказать, «прямого действия» на читателя, в, может быть, несколько упрощенном, но предельно понятном, доступном виде разъясняет свое миропонимание, свои идеи.

Достоевский постоянно—и прямо, и косвенно, и, конечно разными способами (из которых мы выделили бы два)—стремится овладеть сознанием читателя.

Во-первых, герои Достоевского действительно свободнее *на уровне поведения* от власти и воли автора, чем, скажем, герои Льва Толстого. Впрочем, эта свобода тем ощутимее, что она решительно ограничена Достоевским в области *словесного самовыражения* героев (особенно второстепенных). Так, конечно, буквально бросается в глаза, что второстепенные герои совершают в полном смысле «прыжки в сторону» (от логики собственной судьбы и личности), приводящие, кажется, и самого Достоевского чуть ли не в недоумение—вспомним случай с генералом Иволгиным в *Идиоте*.

Таким образом, выражаясь в некотором роде метафорически, известная доза «анархии» вполне удачно сочетается, говоря образно, с «монархическим принципом» построения романов Достоевского.

«Анархия», между прочим, сказывается и в диалектически искусном сочетании Достоевским «рассказа» (или основной «нити» повествования) с «отступлениями» (их род и масштабы всегда различны, не нормативны). И—подчеркнем—этот «анархический дух», зримый в романах Достоевского, служит ему прекрасным алиби, идеальной компенсацией и мудрейшим самооправданием, искупая собой ту авторскую «диктатуру», то авторское всевластие, которое господствует над героями Достоевского, сковывая их личностное «я», иногда лишая его цельности.

Личная судьба персонажей Достоевского также освещает любопытным светом и, тем самым, проясняет степень их поведенческой и

речевой «автономии» от автора.

Если в заключительных страницах произведений Достоевского второстепенные персонажи обычно «сходят со сцены» или просто исчезают, то судьба главных героев как правило остается открытой. Так случается с Раскольниковым, например, чья «новая история» могла бы стать сюжетом и нового произведения, в котором его личность, возможно, раскрылась бы как-то иначе.

В финале каждого из пяти романов Достоевского его главные герои оказываются как бы (выражаясь, конечно, образно) «вольноотпущенными». И это очень характерно, равно как и принципиально для творческой манеры писателя.

«Великие герои», такие как Ставрогин, умирают, если угодно, только фиктивно.—Они, ведь, принадлежат, по определению А. Бема, к «эволюционным сериям», которые начались до них и кончаются не ими.

Можно назвать финалы романов Достоевского в известном смысле и «иллюзорными»—одновременно они являются и преддверием новых драм и коллизий, новых произведений.

Гений любого романиста не измеряется степенью «автономии», выданной им героям, не определяется масштабами свободы, дарованными им автором от собственного «я», от своей идейной и эстетической позиции.

Из формальной несвободы героев рождается порой высшая форма художественной свободы автора.

Достоевский в своем творчестве воплощает одну из высших форм романного повествовательного принципа создания художественных произведений, без которого немыслимо то глобальное видение мира и проникновение в его «первосущность» что отличало писателя и принесло его творениям мировое значение.

BIBLIOGRAPHY
◇
BIBLIOGRAPHIE 1994

JUNE PACHUTA FARRIS

Chicago, U.S.A.

Current Bibliography

The Current Bibliography attempts to be the most complete and up-to-date international bibliography of recent Dostoevsky research published. It has been the intention of the compilers that the *Current Bibliography*, when used as a supplement to the preceding issues of the *IDS Bulletin* and *Dostoevsky Studies*, be as nearly inclusive as possible of all material published from 1970 through the current year. (With some exceptions, book reviews and reviews of theatrical productions have been omitted.) It is our aim for the bibliography to be exhaustive. Consequently, the latest year is usually the least represented and the earlier years become more and more complete as time goes by. In general, we can say that over a three to four year period, the entries for the first of these years will be nearly complete. This installment of the *Current Bibliography* is comprised primarily of citations from 1991–1994. The next issue of *Dostoevsky Studies* will include citations from 1995–1997, at last making the *Current Bibliography* as reasonably up-to-date as it is possible to be!

Every attempt has been made to provide full, clear citations, and a special effort has been made to keep together all citations by one author, disregarding the variations in spelling and transliteration which can occur when an author publishes in a variety of languages. When the citation of an author's name deviates considerably from its original form, the original spelling is given in brackets. Likewise, any additional information which is not a part of the citation itself, but which may provide clarification of the topic in relation to Dostoevsky is also given in brackets after the citation. Whenever possible, collections of essays have been fully analyzed, with individual citations provided for each article in the volume.

Readers are encouraged to forward items which have thus far escaped listing to the editor at the following address:

June Pachuta Farris
Bibliographer for Slavic and East European Studies
The Joseph Regenstein Library
University of Chicago
1100 East 57th Street
Chicago, Illinois 60637

Phone: 773-702-8456
E-Mail: jpf3@midway.uchicago.edu
Fax: 773-702-6623

- Abrosimova, V. N.: *Kreitserova sonata L. N. Tolstogo i Krotkaia F. M. Dostoevskogo (Pis'mo A. V. Vitevskogo k L. N. Tolstomu)*, in: *Siuzhet i vremia: sbornik nauchnykh trudov: k semidesiatiletiiu Georgiia Vasil'evicha Krasnova*. Kolomna: Kolomenskii pedagogicheskii institut, 1991, pp. 143–46.
- Akel'kina, E. A.: *Formirovanie filosofskoi prozy F. M. Dostoevskogo (Dnevnik pisatel'ia: Povestvovatel'nyi aspekt)*, in: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia*. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 224–50.
- Akhmedova, U. S.: *F. M. Dostoevskii ob E. Po*, in: *Iz istorii tipologicheskikh i kontaktnykh svyazei v russkoi i zarubezhnoi literature: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Krasnoarsk: Krasnoarskii gos. pedagogicheskii institut, 1990, pp. 39–49.
- Akulova, L. V.: *Eticheskaiia funktsiia podvizhnika v tvorchestve Dostoevskogo i Chekhova*. Vladimir: Vladimirskaia gos. pedagogicheskii institut, 1991. 24p. [rukopis']
- Alekseev, A. A.: *Esteticheskaiia mnogoplanovost' tvorchestva F. M. Dostoevskogo*, in: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia*. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 204–23.
- Al'mi, I. L.: *Eshche ob odnom istochnike zamysla romana Prestuplenie i nakazanie*. Russkaia literatura 2 (1992):95–100.
- Al'mi, I. L.: *K interpretatsii odnogo iz epizodov romana Idiot (Rasskaz generala Ivulgina o Napoleone)*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 163–72.
- Al'mi, I. L.: *O prevrashcheniiakh pushkinskogo 'Zhil na svete rytsar' bednyi' v khudozhestvennom mire Dostoevskogo*, in: *Siuzhet i vremia: sbornik nauchnykh trudov: k semidesiatiletiiu Georgiia Vasil'evicha Krasnova*. Kolomna: Kolomenskii pedagogicheskii institut, 1991, pp. 131–34.
- Amelin, G. G. and Pil'shchikov, I. A.: *Novyi Zavet v Prestuplenii i nakazanii F. M. Dostoevskogo*. Logos 3 (1992):269–79.
- Anderson, R.: *O vizula'noi kompozitsii Prestupleniia i nakazaniia*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 89–95.
- Andrews, P. M.: *The Complexities Surrounding the Quest for Fatherhood in 'The Brothers Karamazov'*. 180p. (Masters Thesis, University of Alberta, 1992)
- Anikin, A. V.: *Money and the Russian Classics*. Diogenes 41,162 (1993):99–109. [Pushkin, Dostoevsky, Saltykov-Shchedrin]
- Antonii, Mitropolit: *Ne dolzhno otchaiavat'sia. Slovar' k tvoreniiam Dostoevskogo*. Moskva 11 (1991):172–86.
- Antsiferov, N. P.: *Nepostizhimyi gorod...: Dusha Peterburga. Peterburg Dostoevskogo. Peterburg Pushkina*. M. B. Verblovskaia, comp. Leningrad: Lenizdat, 1991. 335p.

- Arkhipova, A. V.: *Dostoevskii i Adam Mitskevich*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11. pp. 13–27.
- Arkhipova, A. V. and Fedorova, A. V.: *Iubileinaia nauchnaia konferentsiia, posvashchennaia Dostoevskomu i Goncharovu*. Russkaia literatura 2 (1992):225–28.
- Arsent'eva, N. N.: *Don Kikhot i kniaz' Myshkin: K tipologii kharaktera*. Orel: Orlovskii gos. pedagogicheskii institut, 1992. 56p. [rukopis']
- Arsent'eva, N. N.: *Dostoevskii i Servantes*, in her: *Stanovlenie antiutopicheskogo zhanra v russkoi literature*. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii gos. universitet, 1993, v. 1. pp. 9–220.
- Azbukin, V. N.: *Anna Karenina L. N. Tolstogo v kriticheskoi interpretatsii F. M. Dostoevskogo*, in: *L. N. Tolstoi i problemy sovremennoi filologii: Sbornik statei*. Kazan': Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1991, pp. 18–25.
- Azbukin, V. N.: *Literaturnyi portret Nekrasova v Dnevnikhe pisatel'ia F. M. Dostoevskogo*, in: *Zhanry russkoi literaturnoi kritiki 70–80-kh godov XIX veka*. Kazan': Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1991, pp. 113–20.
- Azbukin, V. N. and Snopkova, S. I.: *Stat'i ob Anne Kareninoi v Dnevnikhe pisatel'ia F. M. Dostoevskogo kak kritiko-publitsisticheskii tsikl*, *Zhanry russkoi literaturnoi kritiki 70–80-kh godov XIX veka*. Kazan': Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1991, pp. 63–78.
- Bachinin, V. A.: *Za cheloveka strashno mne... (Iskustvo pered real'nost'iu dukhovnogo krizisa)*. Moskva: Znanie, 1991. 63p. (Novoe v zhizni. nauke. tekhnike. Seriia *Estetika*, 1991:12) [Dostoevskii. Zamiatin. Platonov. Nabokov. Pasternak]
- Bakhtin, M. M.: *Problemy tvorchestva Dostoevskogo*. Moskva: Alkonost'. 1994. 174p. (Seriia: Bakhtin pod maskoi, v. 3)
- Bakhtin, M. M.: *Problemy tvorchestva Dostoevskogo*. 5-e izd., dop. Kiev: NEXT, 1994. 510p.
- Balandin, R. K.: *Dostoevskii i estestvoznaniie*. Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki 1 (1992):93–103.
- Bal'mont, K. D.: *O Dostoevskom*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 20–24.
- Barsht, K. A.: *'Kalligrafia' F. M. Dostoevskogo*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 101–29.
- Barsova, I. A.: *Maller i Dostoevskii (opyt sravneniia)*, in: *Muzyka–kul'tura–chelovek*. Sverdlovsk: Izd-vo uralskogo universiteta, 1991, v. 2, pp. 115–31.
- Barzun, J.: *Russian Politics in the Russian Classics*. Commentary 91,5 (May 1991):41–47. [Pushkin, Gogol, Turgenev, Goncharov, Tolstoi, Dostoevskii, Chekhov]

- Basile, B.: *La finestra socchiusa: Ricerche tematiche su Dostoevskij, Kafka, Moravia e Pavese*. Bologna: Pàtron Editore, 1982. 221p.
- Bekedin, P. V.: *Iz temy 'M. A. Sholokhov i F. M. Dostoevskii'*, in: Problema traditsii i novatorstva russkoi i sovetskoi prozy. Nizhnyi-Novgorod: Nizhnyi-Novgorodskii pedagogicheskii institut, 1990, pp. 57–69.
- Beliaev, V. V.: *Imia 'Grushen'ka' v Brat'iaKh Karamazovykh kak antroponim*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 176–181.
- Belkina, O. A.: *Pushkinskaia rech' F. M. Dostoevskogo v kontekste sporov o pervoi russkoi revoliutsii*. SPb: Rossiiskii gos. pedagogicheskii institut im. A. I. Gertsena, 1992. 15p. [rukopis']
- Belkina, O. A.: *Pushkinskaia rech' F. M. Dostoevskogo v vospriatii K. N. Leont'eva*. Russkaia literatura 3 (1992):141–48.
- Belkina, O. A.: *'Spor o zhestokosti': K probleme vospriatii Pushkinskoi rechi F. M. Dostoevskogo*, in: Traditsii i novatorstvo v russkoi klassicheskoi literature (... Gogol'... Dostoevskii...): Mezhdvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. S-Peterburg: Obrazovanie, 1992, pp. 188–96.
- Belknap, R. L.: *The Plot of Crime and Punishment*, in: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991, pp. 282–92. (Stanford Slavic Studies, v. 4, pt. I)
- Bellow, S.: *The French as Dostoyevsky Saw Them*, in his: It All Adds Up: From the Dim Past to the Uncertain Future. New York: Viking, 1994, pp. 138–46. [Originally published in: The New Republic, 23 May 1955 and as the foreword to the 1955 English translation of Dostoevskii's Winter Notes on Summer Impressions, published by Criterion.]
- Belopol'skaia, E. V.: *Solzhenitsyn i Dostoevskii*. Rostov-na-Donu: Rost. gos. universitet, 1992. 14p. [rukopis']
- Belouslov, A. F. and Miturev, S. N.: *Byt i fol'klor podrostkov v proizvedeniiakh F. M. Dostoevskogo*, in: Problemy tipologii literaturnogo fol'klorizma: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Cheliabinsk: Cheliabinskii gos. universitet, 1990, pp. 15–29.
- Belov, S. V.: *Biblioteka F. M. Dostoevskogo (Dukhovno-nravstvennye i religiozno-filosofskie izdaniia)*, in: Biblioteki Peterburga-Petrograda-Leningrada: Sbornik nauchnykh trudov. SPb: Biblioteka Rossiiskoi Akademii nauk, 1993, pp. 36–46.
- Belov, S. V.: *F. M. Dostoevskii v neizdannoii perepiske*. Sever 11 (1991):152–160.
- Belov, S. V.: *Materialy dlia bibliografii russkoi zarubezhnoi literatury o Dostoevskom (1920–1971)*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 255–82.
- Belov, S. V.: *Materialy dlia bibliografii russkoi zarubezhnoi literatury o Dostoevskom (1920–1992)*, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 393–428.

- Belov, S. V.: *Neizvestnyi Dostoevskii?* Slovo 11–12 (1992):2–5.
- Belov, S. V.: *Ob odnoi neraskrytoi zapisi F. M. Dostoevskogo*, in: *Siuzhet i vremia: sbornik nauchnykh trudov: k semidesiatiletiu Georgiia Vasil'evicha Krasnova*. Kolomna: Kolomenskii pedagogicheskii institut, 1991, pp. 139–42.
- Belov, S. V.: *Okruzhenie Dostoevskogo*. Literaturnaia gazeta 52 (23 dekabria 1992):6.
- Belov, S. V.: *Voskreshenie iz mertvykh*. Slovo 11 (1991):59–60. [*Posleslovie k vospominaniiam L. F. Dostoevskoi.*]
- Belov, S.: *Vtoroi arest F. M. Dostoevskogo (Neizvestnye vspominaniia)*. Russkii arkhiv 3 (1993):50–55.
- Belyi, O. V. (Bilyi): *Tainy 'podpol'nogo' cheloveka: (Khudozhestvennoe slovo—obydennoe soznanie—semiotika vlasti)*. Kiev: Naukova dumka, 1991. 310p. [Dostoevskii, Platonov, Vinnichenko, Drozda, Tendraikov, Kulish, Vl. Solov'ev]
- Bem, A.: *Stat'i o literature*. Voprosy literatury 6 (1991):76–108. [Includes Bem's 1930 article *Dostoevskii—genial'nyi chitatel'*, pp. 76–93.]
- Berdiaev, N. A.: *Dukhi russkoi revoliutsii: II. Dostoevskii v russkoi revoliutsii*. Nauka v SSSR 2 (1991):19–29.
- Berdiaev, N. A.: *Filosofia svobodnogo dukha*. Sost. P. V. Alekseeva; vstup. stat'ia A. G. Maslivchenko. Podgot. teksta i primech. R. K. Medvedei. Moskva: Respublika, 1994. 480p. [passim]
- Berdiaev, N. A.: *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, in his: *Filosofia, tvorchestva, kul'tury i iskusstva*. Moskva: Iskusstvo; Liga, 1994, v. 2, pp. 7–150.
- Berdiaev, N. A.: *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i sinov'ia, 1994, pp. 30–60.
- Berdiaev, N. A.: *Otkrovenie o cheloveke v tvorchestve Dostoevskogo*, in his: *Filosofia, tvorchestva, kul'tury i iskusstva*. Moskva: Iskusstvo; Liga, 1994, v. 2, pp. 151–76.
- Berdiaev, N. A.: *Razdel I*, in his: *O russkikh klassikakh*. Moskva: Vysshiaia shkola, 1993, pp. 23–223. [*Velikii Inkvizitor*, pp. 23–46; *Stavrogin*, pp. 46–54; *Otkrovenie o cheloveke v tvorchestve Dostoevskogo*, pp. 54–75; *Dostoevskii v russkoi revoliutsii*, pp. 82–96; *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, pp. 107–223.]
- Berdiaev, N. A.: *Stavrogin*, in his: *Filosofia, tvorchestva, kul'tury i iskusstva*. Moskva: Iskusstvo; Liga, 1994, v. 2, pp. 176–86.
- Berdiaev, N. A.: *Stavrogin*. Nashe nasledie/Our Heritage 6 (1991):76–79.
- Beznosov, V. G.: *Smogu li uverovat'? F. M. Dostoevskii i npravstvenno-religioznye iskaniiia v dukhovnoi kul'ture Rossii kontsa 19-nachala 20 veka*. SPb: S.-Peterburgskii gos. institut teatra, muzyki i kinematografii, 1993. 200p.
- Biarzhaite, D. Iu.: *L. E. Obolenskii o tvorchestve F. M. Dostoevskogo*. Moskva: MGU, 1991. 9p. [rukopis']

- Bielecki, K.: *Majteczki Ewy Braun.—Gdyby Fiedia Dostojewski był idiotą*. *Twórczość* 3 (1993):5–16.
- Bilyi, O. V.: *Nartsys, abo Sproba pobudovy 'teorii poshlosti' (Pro hlybynni struktury budennoi svidomosti)*. *Slovo i chas* 6 (1991):39–48. [Dostoevskii and V. Vynnychenko]
- Biron, R. E.: *Murder: Narrative Experiments in Subjectivity*. 282p. (Ph.d dissertation, University of Iowa, 1993)
- Bitiugova, I. A.: *I. L. Leont'ev-Shcheglov i F. M. Dostoevskii*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 271–90.
- Bliumenkrants, M. A.: *Put' lichnosti cherez demonizm i nichto: (Opyt vnutrennei biografii Nikolaia Stavrogina)*. *Filosofskaia i sotsiologicheskaiia mysl'* 9 (1990):35–45.
- Bogdanov, A. V.: *Ideia vsedozvolennosti: ot Dostoevskogo k Andreevu i Kamiu*, in: *Klassika i sovremennost'*. Moskva: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1991, pp. 217–27.
- Bogdanov, V.: *Lev Tolstoi i Dostoevskii (O printsipakh sravnitel'no-sopostavitel'nogo izuchenii, samykh obshchikh i nekotorykh)*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 132–63.
- Bokanowski, T.: *Une religion du diable*. *Revue française de psychanalyse* 57,2 (1993):431–45. [Freud's *A Demoniac Neurosis in the 17th Century and Dostoevsky and Parricide*]
- Bokshitskii, A. L.: *Otkrovenie Ivana Karamazova*, in: *Metafizika* Petrburga. SPb: *Filosofsko-kul'turo-logicheskii issledovatel'skii tsentr EIDOS*, 1993, pp. 264–79. (Peterburgskie chteniia po teorii, istorii i filosofii kultury, 1)
- Borisova, V. V.: *Sintetizm religiozno-mifologicheskogo podteksta v tvorechestve F. M. Dostoevskogo (Bibliia i Koran)*, in: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza*: Monografiia. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 63–89.
- Boyer, F.: *Comprendre et compatir: lectures de Dostoïevski*. Paris: P. O. L., 1993. 173p.
- Bregova, D. D.: *Ishchite i naidete: Poslednie chetyrnat'sat' let zhizni F. Dostoevskogo. Zabluzhdeniia i vershiny: roman*. Moskva: *Sovremennyi pisatel'*, 1993. 464p.
- Brodsky, J.: *Die Macht der Elemente. Was Fjodor Dostojewski zu einem gro"sen Schriftsteller macht*. *Süddeutsche Zeitung* (31.10.–1.11.1987):ii.
- Brodsky, J.: *Kein Abschied von der Westlichen Kultur. Warum Milan Kundera über Dostoevskij im Irrtum ist*. *Kontinent* 13,43 (1987):39–44. [deutsche Ausgabe]
- Brodsky, J.: *O Dostoevskom*, in his: *Naberezhnaia neistselimitykh: Trinadtsat' esse*. Moskva: Slovo, 1992, pp. 72–77.
- Brodsky, J.: *O Dostoevskom*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: *Andreev i synov'ia*, 1994, pp. 373–77.

- Brzoza, H.: *Drama lichnosti pered litsom tsivilizatsionnykh peremen XIX i XX vv.: F. Dostoevskii*—B. Shultz—T. Kantor. *Opuscula polonica et russica* 1 (1994):37–43.
- Brzoza, H.: *Ekzistentsial'naia drama cheloveka v teatre pamiaty: Fedor Dostoevskii i Tadeush Kantor*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press. 1993, pp. 219–32.
- Brzoza, H.: *Proza powiesciowa Dostojewskiego jako pewien projekt antropologii*. *Transformacje* 1–2 (1992):61–64.
- Brzoza, H.: *Tragicheskoe v dukhovnoi zhizni romannogo slova: (mezhdru Bakhtinym i Dostoevskim)*. *Dostoevsky Studies/Dostoevskii: Stat'i i materialy* n.s. 1.2 (1993):191–205.
- Budanova, N. F.: *Dostoevskii o Khriste i istine*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 21–29.
- Budanova, N. F.: *Tvorchestvo i spasenie (Stavrogin v interpretatsii Nikolaia Berdiaeva)*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 145–55.
- Bulanova, A. M.: *Sootnoshenie ratsional'nogo i emotsional'nogo v razvitii russkogo realizma vtoroi poloviny XIX veka ('Um' i 'serdtse' v tvorchestve I. A. Goncharova, F. M. Dostoevskogo, L. N. Tolstogo)*. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1992. 33p. [avtoreferat dissertatsii]
- Bulgakov, S.: *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo Brat'ia Karamazovy) kak filosofskii tip*. *Russkii arkhiv* 2 (1992):254–78.
- Busch, R. L.: *The Brothers Karamazov Revisited*. *World and I* (November 1990):418–29. [review article]
- Cadot, M.: *Les lectures stratifiées de Dostoïevski par André Gide*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 197–208.
- Casari, R.: *Di un motivo architetonico-spaziale in Dostoevskij: Le vaste prigioni della mente*, in: *Studi slavistici: Offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. compleanno*. M. Ferrazzi, ed. Udine: Collana dell'Inst. di Lingue e Letterature dell'Europa Orientale, 1992, pp. 26–33. (Sezione di Slavistica. 4)
- Catteau, J.: *Le palimpsestes des années profondes dans les grandes romans de Dostoevsky de 1866 à 1879*, in: *Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank*. Stanford, CA: Stanford University Press. 1991. pp. 269–281. (Stanford Slavic Studies, v. 4, pt. I)
- Cervenák, A.: *'Fantasticheskaia trilogiia' F. M. Dostoevskogo*. *Litteraria humanitas* 1 (1991): 169–76.
- Chałacińska-Wiertelak, H.: *'Teatr' Dostoevskogo i razmyshleniia Pavla Florenskogo o russkoi ikonie (fragment)*. *Studia Rossica Posnaniensia* 25 (1993):13–23.
- Champonnois, S.: *Dostoevskij et le mythe de Constantinople 1876–1880*. *Zeitschrift für Balkanologie* 23,1 (1987):19–26.

- Chances, E.: *The Island and the Ocean: Andrei Bitov and His 'Allusions' to Dostoevsky. The Significance of Dostoevsky for Bitov's Writings*, in: *Literature, Culture, and Society in the Modern Age. In Honor of Joseph Frank*. Stanford, CA: Department of Slavic Languages and Literatures, Stanford University, 1992, pp. 461–477. (Stanford Slavic Studies, v. 4, pt. 2)
- Chapple, R. K.: *Catalog of Dostoevskii's References to French Literature*. *Revue de littérature comparée* 3 (1992):335–53.
- Chapple, R. K.: *Materialy dlia Slovaria iazyka Dostoevskogo (realii kul'tury, istorii i byta Germanii)*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 242–54.
- Chudakov, A.: 'Veshnee' Dostoevskogo, in his: *Slovo-veshch'-mir: Ot Pushkina do Tolstogo*. Moskva: Sovetskii pisatel', 1992, pp. 94–104.
- Clowes, E.: *Obraz Khrista u Dostoevskogo i Nitsshe*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 106–31.
- Coetzee, J. M.: *Confession and Double Thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky*, in his: *Doubling the Point: Essays and Interviews*. D. Atwell, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 251–93.
- Coetzee, J. M.: *The Master of Petersburg*. New York: Viking, 1994. 250p.
- A Concordance to Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*. Edited by A. Atsushi, U. Yasuo and M. Tetsuo. Sapporo, Japan: The Slavic Research Center, Hokkaido University, 1994. 3v.
- Dalipagic-Csizmazia, C.: *Razumov and Raskolnikov: The Path of Torments*. *L'Époque Conradianne* 19 (1993):71–84.
- Daniel, J.: *Es ist vorbei mit der Unschuld. Camus zwischen Dostojewski und Marx*. *Du: Zeitschrift der Kultur* 6 (1992):54–59.
- Darskii, D.: *O romane Brat'ia Karamazovy. Publikatsiia i posleslovie V. A. Viktorovicha*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 23–40.
- Davydov, Iu.: *Dostoevskii glazami Nitsshe*. *Lenta 1* (1992):139–50.
- Davydov, O.: *Tot novyi svet. Zolotoi vek* 3 (1992):52–55.
- De Jonge, A.: *Desire, Dostoevsky and Adolf Hitler*, in: *The European Foundations of Russian Modernism*. P. I. Barta and U. Goebel, eds. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1991, pp. 1–24. (Studies in Russian and German, 4; Studies in Slavic Language and Literature, 7)
- Dennes, M.: *Le risque inhérent au mode d'Être de la Russie. La position de F. Dostoïevski*, in: *Russie-Occident: Philosophie d'une différence*. [s.l.]: Mentha, 1991, pp. 21–24.

- Diec, J.: *Dostojewski w pracach krytycznych Wasilija Rozanowa*. *Slavia Orientalis* 41,2 (1992):57–68.
- Diplomnye raboty po tvorchestvu F. M. Dostoevskogo, zashchishchennye na filologicheskoi fakul'tete Petrozavodskogo universiteta*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 360–65.
- Dmitriev, V.: *Karnaval dialektiki*, in his: *poETIKA (Etiudy o simvolizme)*. SPb: SPb. filial zhurnala *IUnost*, 1993, pp. 49–65.
- Dobrev, Ch. A.: *Predopredelenieto: Shest pisma za Dostoevski. Fragmenti za Radichkov*. Sofia: Izd-vo Khristo Botev, 1993. 174p.
- Dobrev, Ch. A.: *Vina i izkuplenie za Ivan Karamazov*. *Vezni* 2,1 (1992):24–27.
- Doležel, L.: *The Fictional World of Dostoevskij's The Idiot*. *Russian Literature* 33.2–3 (1993):239–48.
- Dopolnenie k spisu 'Darstvennye nadpisi na knigakh i fotografiakh 1847–1881 godov' (publikatsiia I. D. Iakubovich)*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, p. 12.
- Dostoevskaia, A. G.: *Dnevnik 1867 goda*. Podgot. S. V. Zhitomirskaiia. Moskva: Nauka, 1993. 454p.
- Dostoevskaia, A. G.: *Iz arkhiva A. G. Dostoevskoi: Pis'ma D. S. Merezhkovskogo i S. N. Bulgakova. Perepiska s V. V. Rozanovym*. Publikatsiia E. Garetto. Minusheev: Istoricheskii al'manakh 9 (1990):235–93.
- Dostoevskaia, A. G.: *Posledniaia liubov' F. M. Dostoevskogo: dnevnik 1867 goda*. Vstup. stat'ia, podgotovka teksta i primechaniia S. V. Belova. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1993. 459p.
- Dostoevskaia, A. G.: *Tagebücher: Die Reise in den Westen*. Königstein: Athenäum, 1985.
- Dostoevskaia, L.: *Na katorge: Dnevnik pisatel'ia*. *Slovo* 11 (1991):54–58.
- Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. Sankt-Peterburg: Obshchestvo Dostoevskogo. Literaturno-memorial'nyi muzei F. M. Dostoevskogo v Sankt-Peterburge, 1993, v. 1–3. [Articles from v. 1, pts. 1–3, 1993 are cited individually]
- Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992. v. 10. 288p. [Articles from v. 10 are cited individually]
- Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994. v. 11. 298p. [Articles from v. 11 are cited individually]
- Dostoevskii, A. M.: *Vospominaniia*. Vstup. st., podgot. teksta i primech. S. V. Belova. S.-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1992. 397p.
- Dostoevskii, F. M.: *F. M. Dostoevskii (1821–1881)*, in: *Russkaia ideia*. Moskva: Respublika, 1992, pp. 129–46. [Reprint of Dostoevskii's *Ob-iasnitel'noe slovo po povodu pechataemoi nizhe rechi o Pushkine and Pushkin (Ocherk)*.]

- Dostoevsky and the Twentieth Century: The Ljubljana Papers.* Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993. 301p.
- Dubied, P.-L.: *Lazarus-Raskolnikow: Eine Begegnung mit vielschichtigen Verwicklungen*, in: *Johannes-Studien: Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium: Freundesgabe für Jean Zumstein*. M. Rose, ed. Zürich: Theologischer Verlag, 1991, pp. 159–73.
- Dudkin, V. V.: *Dostoevskii i Nitshe (k postanovke voprosa)*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 295–327.
- Dukkon, A.: *Belinskij und Dostoevskij*. *Studia Slavica* 38,1–2 (1993):3–7.
- Dumoulié, C.: *La littérature dans le souterrain*. *Nouvelle revue française* 476 (1992):72–81. [Dostoevskii, Kafka, Beckett]
- Dve liubvi F. M. Dostoevskogo*. Vstup. st., podgot. teksta i primech. S. V. Belov. SPb: Andreev i synov'ia, 1992. 371p. [Reprint of the Berlin 1925 ed.]
- Efimova, N.: *Motiv bibleiskogo Iova v Brat'iax Karamazovykh*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 122–31.
- Eidelman, D. D.: *Crime and Punishment and The Brothers Karamazov—Fëdor Dostoevskii*, in her: *George Sand and the Nineteenth-Century Russian Love-Triangle Novels*. Lewisburg: Bucknell University Press; London and Toronto: Associated University Presses, 1994, pp. 83–92.
- Eissner, A.: *Iz vospominanii o Dostoevskom*. *Znamia* 11 (1991):160–76.
- Emerson, C.: *Freud and Bakhtin's Dostoevsky: Is There a Bakhtinian Freud Without Voloshinov?* in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 69–80.
- Engelsfeld, M.: *The Messiah and Messianism in Dostoevsky and Krleža*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 233–40.
- Epistoliarnye materialy*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 194–227.
- Ermakova, M. Ia.: *Motivy Legendy o Velikom inkvizitore Dostoevskogo (Brat'ia Karamazovy) v russkoi i sovetskoi literature*, in: *Problema traditsii i novatorstva russkoi i sovetskoi prozy*. Nizhnyi-Novogorod: Nizhnyi-Novgorodskii pedagogicheskii institut, 1990, pp. 70–80.
- Esalnek, A. Ia.: *Teoreticheskie aspekty izucheniia klassicheskogo romana (Prestuplenie i nakazanie F. M. Dostoevskogo)*, in: *Klassika i sovremennost'*. Moskva: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1991, pp. 138–49.
- Etov, V.: *Po obrazu i podobiiu. Zapiski iz Mertvogo doma i simvol very F. M. Dostoevskogo (Opyt preodoleniia sobstvennogo dogmatizma)*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 7–13.

- F. M. Dostoevskii v *zabytykh i neizvestnykh vospominaniakh sovremennikov*. St. Petersburg: Andreev i synov'ia. 1993. 331p.
- Falikova, N. I.: *Amerikanskii motivy v pozdnykh romanakh F. M. Dostoevskogo*. in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta. 1994. pp. 199–241.
- Falikova, N. E.: *Simvolicheskaia topografiia romana F. M. Dostoevskogo Idiot*. in: *Sovremennye problemy metoda, zhanra i poetiki russkoi literatury: mezhvuzovskii sbornik*. Petrozavodsk: Petrozavodskii gos. universitet. 1991. pp. 123–31.
- Fanger, D.: *The Limits of Eloquence*. The New Republic 207.16 (12 October 1992):45–49. [About the David McDuff and Richard Pevear/Larissa Volonsky English translations of Crime and Punishment.]
- Farino, E.: *Kleikie listochki, ukha, chai, varen'e i spirty (Pushkin–Dostoevskii–Pasternak)*. in: *Traditsii i novatorstvo v russkoi klassicheskoi literature (... Gogol'... Dostoevskii...)*. Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. St. Petersburg: Obrazovanie. 1992. pp. 123–65.
- Fedorenko, B. V.: *Izrazyskaniia o Dostoevskom*. in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta. 1994. pp. 242–94. [1. *Eshche raz o Dostoevskom i Turgeneve (iz istorii ikh otmoshenii)*, pp. 242–64; 2. *Iz tvorcheskoi istorii romana F. M. Dostoevskogo Besy*, pp. 265–94.]
- Fedorenko, B. V.: *K istorii gazety-zhurnala Grazhdanin*. in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka. 1994. v. 11. pp. 246–259.
- Filhol, E.: *Freud, lecteur de Dostoïevski: Epilepsie et rivalité oedipienne*. Neophilologus 77.2 (1993):171–77.
- Flath, C. A.: *Fear of Faith: The Hidden Religious Message of Notes From Underground*. Slavic and East European Journal 37.4 (1993):510–29.
- Flick, V.: *Das Ende einer Legende. Neue Entdeckungen zur Biographie Dostojewskis*. Neue Zürcher Zeitung. Fernaussage (8.5.1987):42.
- Flynn, D.: *Farrell and Dostoevsky*. Melus 18.1 (Spring 1993):113–25.
- Fokin, P. E.: *Sudebnye ocherk Dnevnik pisatel'ia 1876–1877 gg. F. M. Dostoevskogo kak vyrazhenie avtorskoi pozitsii v teme 'otsov i dete'*. in: *Avtor. Zhanr. Siuzhet: mezhvuzovskii tematicheskii sbornik nauchnykh trudov*. Kaliningrad: Kaliningradskii gos. universitet. 1991. pp.48–54.
- Follinus, G.: *Thus Speaks the Devil: Crime and Punishment*. Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae 37.1–4 (1991–1992):343–51.
- Foniakov, I.: *Dostoevskii znakomyi i neznakomyi*. Literaturnaia gazeta 24 (16 iunია 1993):6.

- Franco-Vicario, J. M.: *El pensament freudia a l'art; art i psicoanalisi*. Revista Catalana de Psicoanalisi 8,1-2 (1991):131-41. [Freud on Jensen, Michelangelo, Dostoevskii]
- Frank, J.: *The Gambler: A Study in Ethnopsychology*. Hudson Review 46,2 (Summer 1993):301-22.
- Frank, J.: *The Making of Crime and Punishment*, in: Critical Reconstructions: The Relationship of Fiction and Life. R. M. Polhemus and R. B. Henkle, eds. Stanford University Press, 1994, pp. 168-86.
- Frank, J.: *Tolstoyevsky*. Hudson Review 17,4 (Winter 1990):651-58.
- Frank, S. L.: *Dostoevskii i krizis gumanizma*, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 196-203.
- Freud, S. (Freid, Z.): *Poet i fantaziia: Dostoevskii i ottseubiistvo: Rech' v dome Gete vo Frankfurte-na-Maine. Pis'ma S. Tsveigu i T. Mannu*. Voprosy literatury 8 (1990):160-90.
- Fridlender, G. M.: *D. S. Merezhkovskii i Dostoevskii*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 3-20.
- Fridlender, G. M.: *Dialog v mire Dostoevskogo*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 69-88.
- Fridlender, G. M.: *Dostoevskii i Ibsen*. Dostoevsky Studies/Dostoevskii: Stat'i i materialy n.s. 1,2 (1993):209-17.
- Fridlender, G. M.: *Dostoevskii i Viacheslav Ivanov*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 132-44.
- Fridlender, G. M.: *Rol' soznaniia i tvorcheskogo dialoga dlia Dostoevskogo i dlia nas*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 9-18.
- Frishman, A.: *Dostoevskii i Kirkegor: dialog i molchanie*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 176-91.
- Frishman, A.: *Dostoevskii i Kirkegor: Dialog i molchanie*. Scando-Slavica 39 (1993):107-21.
- Fudel', S. I.: *Nasledstvo Dostoevskogo*, in: Russkoe zarubezh'e v god tysiacheletia kreshcheniia Rusi. M. Nazarov, comp. Moskva: Stolits, 1991, pp. 377-87.
- Gachev, G.: *Ispoved', propoved', gazeta i roman (O zhanre 'Dnevnik pisetelia' F. M. Dostoevskogo)*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 7-13.
- Galkin, A. B.: *Obraz Khrista v tvorchestvom soznanii F. M. Dostoevskogo*. Moskva: Moskovskii gos. pedagogicheskii universitet, 1992. 16p. [avtoreferat dissertatsii]
- Galkin, A. B.: *Smert' ili bessmertie? (Dostoevskii protiv Tolstogo)*. Voprosy literatury 1 (1993):157-72.

- Gal'perina, R. G.: *Topografiia Unizhennykh i oskorblennykh*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 147–54.
- Gal'tseva, R. A.: *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, in her: Ocherki russkoi utopicheskoi mysli XX veka. Moskva: Nauka, 1992, pp. 24–44.
- Gamzaeva, T. S.: *A. Adamovich i sovremennost' velikikh klassikov*, in: Literaturnyi protsess: traditsii i novatorstvo: Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomorskogo pedagogicheskogo universiteta, 1992, pp. 178–92.
- Gedney, C. L.: *Epilepsy as a Pharmakon in Dostoevsky's Fiction*. 201p. (Ph.d dissertation, University of Arizona, 1992)
- Genet, J.: *A Reading of The Brothers Karamazov*. Grand Street 12 (Fall 1993):173–76.
- George, P.: *Remembering the Dead: Kierkegaard and Dostoevsky*. Modern Believing 35 (April 1994):24–31.
- Gerigk, H.-J.: *Wirklichkeit auf Widerruf: E. T. A. Hoffmann, Dostoevskij, Faulkner*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 209–18.
- Gibian, G.: *Traditsionnaia simvolika v Prestuplenii i nakazanii*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 228–41.
- Gide, A. and Girard, R.: *Podzemna metafizika*. Ovdje 23,280 (1992):16–18.
- Glazunov, I. S.: *Dostoevskii*, in: Nasha kul'tura—eto traditsiia. Moskva: Sovremennik, 1991, pp. 14–20.
- Golubeva, O. D.: *Mne vypalo schast'e blizosti k Dostoevskomu*, in her: Avtografy zagovorili... Moskva: Izd-vo Knizhnaia palata, 1991, pp. 94–101. [Dostoevskii and V. S. Solov'ev]
- González-del-Valle, Luis.: *La Cara de Dios, novela primeriza*, in: Suma valleinclaniana. J. P. Gabriele, ed. Barcelona: Anthropos; Santiago de Compostela: Consorcio de la Ciudad de Santiago de Compostela, 1992, pp. 445–63. (Autores, textos y temas. Literatura, 15) [Valle-Inclán, Arniches y Barrera, Dostoevskii]
- Gorbunova, G. Z.: *Korolenko i Dostoevskii: Khudozhestvenno-eticheskie iskaniiia*. Tomsk: Tomskii gos. universitet, 1992. 18p. [avtoreferat dissertatsii]
- Goricheva, T.: *Dostoevskii. Russkaia 'fenomenologiia dukha'*. Sfinks: Peterburgskii filosofskii zhurnal 1 (1994):77–90.
- Griftsov, B. A.: *Metod Freida i Dostoevskii*, in his: Psikhologiia pisatel'ia. Moskva: Khudozhestvennaia literatura, 1988, pp. 233–52.
- Guedroitz, A.: *Discours de Tourguéniev et de Dostoïevsky sur Pouchkine (Moscou 1880)*. Cahiers Ivan Tourguéniev, Pauline Viardot, Maria Malibran 11 (1987):11–15. [Part of: Ivan Tourguéniev et Alexandre Pouchkine. Actes de la table ronde du cent cinquantième de la mort de Pouchkine, Bougival, 21 juin 1987, pp. 1–58]

- Günther, H.: *Das Goldene Zeitalter aus dem Kopf und aus dem Bauch: Die Utopieproblematik bei Dostoevskij und Platonov*. Zeitschrift für slavische Philologie 53,1 (1993):157–68.
- Harress, B.: *Mensch und Welt in Dostoevskiis Werk: ein Beitrag zur Poetischen Anthropologie*. Köln: Böhlau Verlag, 1993. 389p. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A. Slavistische Forschungen: N. F., 8)
- Harress, B.: *Die Neuwerdung des Menschen: Zur poetischen Anthropologie in Dostoevskijs gro"sen Romanen*. Zeitschrift für slavische Philologie 52,2 (1992):304–18.
- Hlinka, A.: *Prorok: Michail Fiodorovič Dostojevskij*, in his: Mysliteli a myšlienky. 3. vyd. Martin: Vydav. Matice slovenskej, 1993, pp. 23–26.
- Huber, A.: *Die Thematisierung der Gewalt in den Romanen Dostojewskijs*. Salzburg: Diplomarbeit, 1987. 52p.
- Iagodovskaia, A. T.: *Obraz prazdnika v russkoi literature*, in: Russkaia khudozhestvennaia kul'tura vtoroi poloviny XIX veka: kartina mira. Moskva: Nauka, 1991, pp. 203–26. [Dostoevskii, Tolstoi, Ostrovskii]
- Iakubova, R. Kh.: *Siuzhetno-kompozitsionnoe edinstvo romanov F. M. Dostoevskogo*, in: Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 156–81.
- Iakubova, R. Kh.: *Traditsii balagannogo iskusstva v romane F. M. Dostoevskogo Besy*, in: Fol'klor narodov RSFSR. Ufa: Bashkirskii gos. universitet, 1991, v. 18, pp. 48–55.
- Iakubovich, I. D.: *Romany F. Sologuba i tvorchestvo Dostoevskogo*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 188–203.
- Iakunina, A. E.: *Komicheskoe nachalo v tvorchestve F. M. Dostoevskogo i L. N. Tolstogo: (Idiot i Voina i mir)*, in: Problemy tipologii literaturnogo protsessa: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Perm': Permskii gos. universitet, 1992, pp. 40–53.
- Iashen'kina, R. F.: *Besy F. M. Dostoevskogo i Antikhristianin F. Nitsse (K problemam antikhristianskoi traditsii)*, in: Traditsii i vzaimodeistviia v zarubezhnoi literature XIX-XX vekov: mezhvuzovskii sbornik trudov. Perm': Permskii gos. universitet, 1992, pp. 50–58.
- Iashen'kina, R. F.: *Kuzina Betta O. de Bal'zaka i Selo Stepanchikovo i ego obitateli F. M. Dostoevskogo*, in: Traditsii i vzaimodeistviia v zarubezhnoi literature XIX-XX vekov: mezhvuzovskii sbornik trudov. Perm': Permskii gos. universitet, 1992, pp. 25–32.
- Iashen'kina, R. F.: *Shillerovskaia tsitata v romane F. M. Dostoevskogo Brat'ia Karamazovy*, in: Traditsii i vzaimodeistviia v zarubezhnoi literature XIX-XX vekov: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Perm': Permskii universitet. 1990, pp. 77–91.

- Ikramov, K.: *Antikhrisova pechat'*. Za i protiv. 6 (1991):56–64. [Dostoevskii. Tolstoi]
- Iliev, S. I.: *Who is Stavrogin: An Aesthetic Interpretation (As A Part of a Kierkegaardian Reading of 'The Possessed' by F. Dostoevsky)*. 440p. (Ph.d dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1993)
- Il'in, V.: *Tak i konchilsia pir ikh bedoiu...*. Slovo 11 (1991):2–6. [Besy]
- Iovanovich, M.: A. Vvedenskii–parodist: k razboru Elki u Ivanovykh. Teatr 11 (1991):114–22. [Prestupleniia i nakazaniia: Zapiski iz Mertvogo doma]
- Iasenskii, S. Iu.: *Iskusstvo psikhologicheskogo analiza v tvorchestve F. M. Dostoevskogo i L. N. Andreeva*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka. 1994. v. 11. pp. 156–87.
- Ismailov, Kh.: *Vossozdanie psikhologicheskogo analiza v khudozhestvennom perevode (Na materiale pervogo romana F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie' na uzbekskii iazyk)*. Tashkent: AN UzSSR. Institut literatury. 1991. 20p. [avtoreferat disertatsii]
- Isupov, K. G.: *Mifologizm, fol'klorizm i khudozhestvennyi istorizm pisatel'ia*, in: Problemy tipologii literaturnogo fol'klorizma: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Cheliabinsk: Cheliabinskii gos. universitet. 1990. pp. 4–15. [Dostoevskii. Chekhov]
- Iudalevich, M. I.: *Dostoevskii v Barnaule*, in his: Barnaul (1730–1917). Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izd-vo, 1992. pp. 111–14.
- Ivanchikova, E. A.: *Rasskazchik v povestvovatel'noi strukture proizvedenii Dostoevskogo*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka. 1994. v. 11. pp. 41–50.
- Ivanitskaia, E. N.: *Rol' sravneniia v sozdanii recheobraza: (na materiale romana F. M. Dostoevskogo Brat'ia Karamazovy–rechi prokurora i zashchitnika)*, in: Problemy ekspressivnoi stilistiki. Rostov-na-Donu: Rostovskii gos. universitet. 1992. v. 2. pp. 69–72.
- Ivanov, V. V.: *Dostoevskii: Poetika china*, in: Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta. 1994. pp. 67–100.
- Ivanova, L. I.: *Novye svedeniia o pervoi zhene F. M. Dostoevskogo*. Sovetskii arkhiv 6 (1991):89–90.
- Iz arkhiva S. A. Iur'eva, in: Russkaia literaturnaia kritika. Saratov: Saratovskii universitet. 1991. v. 2. pp. 109–15. [Pis'ma k Dostoevskomu. 1871–1880gg.]
- Jackson, R. L.: *The Bathhouse Scene in Notes From the House of the Dead*, in: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Stanford, CA: Stanford University Press. 1991. pp. 260–68. (Stanford Slavic Studies. v. 4, pt. I)
- Jackson, R. L.: *Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions*. Stanford: Stanford University Press. 1993. 346p.

- Johae, A.: *Expressive Symbols in Dostoevsky's Crime and Punishment*. Scottish Slavonic Review 20 (1993):17–22.
- Johnson, L. A.: *The Face of the Other in Idiot*. Slavic Review 50,4 (1991):867–78.
- Kaganer, Iu. Iu.: *Variantnost' frazeologicheskikh edinits v romane F. M. Dostoevskogo Prestuplenie i nakazanie*, in: Russkii iazyk: edinit'sy raznykh urovnei i zakonornosti ikh funktsionirovaniia: sbornik nauchnykh trudov. Bishkek: 1991, pp. 62–67.
- Kajewski, P.: *Lęki, przywidzenia, olśnienia (Europy)*. Odra 33 (1993):99–100.
- Kalandra, Z.: *Žertovo dobro a zlo*, in his: *Intelektuál a revoluce*. Praha: Edice Orientace, 1994, pp. 88–105. [Masaryk and Dostoevskii]
- Kalinowska, I.: *Dostojewski i Polacy*. Teksty Drugie 1 (1994):59–67.
- Kameya, N.: *Dostoievski, auteur de Crime et châtiment. A-t'il lu L'Assassinat du Pont-Rouge, de Charles Barbara?* Revue de littérature comparée 67,4 (1993):505–12.
- Kariakin, Iu.: *Kto–Besy?* Otchizna 10–12 (1991):34–37.
- Kariakin, Iu. and Saraskina, L.: *'Zakruzhlis' besy razny, budto list'sia v noiabre...'*. Literaturnaia gazeta 11,5388 (11 marta 1992):3.
- Karola, J. E.: *Masarykova diagnóza religiozity F. M. Dostojevského*. Filosofický časopis 41,4 (1993):584–95.
- Kasatkin, N. V. and Kasatkina, V. N.: *Taina cheloveka. Svoeobrazie realizma F. M. Dostoevskogo. Uchebnoe posobie*. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1994. 170p.
- Kasatkina, T. A.: *Kategoriia prostranstva v vospriiatii lichnosti tragicheskoi miroorientatsii: (Raskol'nikov)*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 81–88.
- Kasatkina, T. A.: *Kratkaia polnaia istoriia chelovechestva (Son smeshnogo cheloveka F. M. Dostoevskogo)*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 48–68.
- Kasatkina, T. A.: *Tipologicheskoe razlichie zhanrovnykh struktur (romany Dostoevskogo i Zhizn' Klima Samgina Gor'kogo)*. Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshei shkoly 1 (1992):31–38.
- Kasatkina, T. A.: *Tsinizm i romantika kak tipy emotsional'no-tsennostnykh orientatsii v romane F. M. Dostoevskogo Besy*, in: Nachalo: Sbornik rabot molodykh uchenykh. Moskva: AN SSSR. Institut mirovoi literatury, 1990, pp. 141–51.
- Kasatkina, T. A.: *Vtorostepennyi personazh?* in: Nachalo: Sbornik rabot molodykh uchenykh. Moskva: Institut mirovoi literatury; Nasledie, 1993, v. 2, pp. 88–100. [Liza in Brat'ia Karamazovy]
- Katsis, L. F.: *Dostoevskii. Rozanov. Maiakovskii. O literaturnykh istokakh poemy 'Pro eto'*. Izvestiia Akademii nauk. Seriia literatury i iazyka 52,6 (1993):52–68.

- Kazintsev, A.: *Ne ustupat' dukhu veka*. Nash sovremennik 12 (1991):177–81.
- Kerimov, V.: *Apollinariia Suslova*. Nauka i religiia 3 (1992):36–37.
- Kessel, J.: *El bolchevismo a traves de Dostoievski*. Vuelta 17,199 (1993):34–39.
- Kesting, M.: *Im Labyrinth der Wahrnehmung: Dostoevskijs Dopplegänger als Modell für Kafkas Proze*”s. Germanisch-romanische Monatsschrift 43,1 (1993):63–81.
- Khalatsin'ska-Verteliak, G.: *‘Teatr’ Dostoevskogo i razmyshleniia Pavla Florenskogo o russkoi ikone*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 149–55.
- Khodasevich, V.: *Poeziia Ignata Lebiadkina*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 5–11.
- Khots, A. N.: *Strukturnye osobennosti v proze Dostoevskogo*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 51–80.
- Khots, A. N.: *Tipologiia ‘strannogo’ v khudozhestvennoi sisteme Prestupleniia i nakazaniia*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka. 1992. v. 10, pp. 30–41.
- Kinosita, T.: *Poniatie ‘krasoty’ v svete idei estetiki Dostoevskogo*, in Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 96–101.
- Kireev, R.: *Vechnyi tituliarnyi sovetnik*. Znamia 11 (1992):234–39. [The influence of Gogol's Akakii Akakevich on the works of Dostoevskii, Tolstoi, Chekhov and others]
- Kirilova, I. A.: *K probleme sozdaniia khristopodobnogo obraza: (Kniaz' Myshkin i Avdii Kallistratov)*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 172–76.
- Kirsanova, L. I.: *Semeinyi roman ‘nevrotika’ (Opyt psikhoanaliticheskogo prochteniia romana F. Dostoevskogo Prestuplenie i nakazanie)*, in: Metafizika Petrburga. SPb: Filosofsko-kul'turo-logicheskii issledovatel'skii tsentr EIDOS, 1993, pp. 250–63. (Peterburgskie chteniia po teorii, istorii i filosofii kultury, 1)
- Klawans, H. L.: *A Trip to Paradise*, in his: Newton's Madness: Further Tales of Clinical Neurology. New York: Harper, 1991, pp. 40–52. [Dostoevsky's epilepsy]
- Kliueva, I. V.: *Dostoevskii–Bakhtin–Tarkovskii: printsip ‘zerkal'nosti’*, in: M. M. Bakhtin: esteticheskoe nasledie i sovremennost'. Saransk: Izd-vo Mordovskogo universiteta, 1992, v. 1, pp. 169–76.
- Kogan, G. F.: *Dva ‘proroka’ (iz neizvestnogo o Dostoevskom)*, in: Siuzhet i vremia: sbornik nauchnykh trudov: k semidesiatiletiu Georgiia Vasil'evicha Krasnova. Kolomna: Kolomenskii pedagogicheskii institut, 1991, pp. 127–30.
- Kogan, G. F.: *Zabytyi roman XIX veka v tvorcheskikh iskaniakh Dostoevskogo*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 92–105.

- Koks, G. (Cox): *Treugol'nik muzhskoi zavisimosti i treugol'nik spaseniia v Prestuplenii i nakazanii Dostoevskogo: k teorii modernistskoi formy*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 175–82.
- Kolosova, N. A.: *Khudozhestvennyi mir maloi prozy F. M. Dostoevskogo*. Kiev: AN Ukrainy. Institut literatury, 1991. 18p. [avtoreferat dissertatsii]
- Koniushenko, E. I.: *F. Dostoevskii v khudozhestvennom soznanii I. Bunina-chitatelia*, in: Problemy metoda i zhanra. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta, 1991, v. 17, pp. 183–89.
- Kopeliovich, D.: *Ob eshche odnom vozmozhnom prototipe podpol'nogo cheloveka (Belinskii i Dostoevskii)*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 101–118.
- Korablev, A. A.: *Printsip uchenichestva i 'knigi itogov'*, in: Esteticheskii diskurs: semio-esteticheskie issledovaniia v oblasti literatury. Novosibirsk: Novosibirskii gos. pedagogicheskii institut, 1991, pp. 43–51. [Dante, Goethe, Dostoevskii, Bulgakov]
- Kosenko, P.: *Dostoevskii v Omske*. Prostor 12 (1991):185–86.
- Koshkarov, V. L.: *Kak mysliat geroi Dostoevskogo: (nominatsiia psikhicheskikh sostoiianii)*, in: Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 130–43.
- Kostalevsky, M.: *Dostoevsky and Vladimir Soloviev: The Continuous Dialogue*. 270p. (Ph.d dissertation, Yale University, 1992)
- Kotel'nikov, V. A.: *Bludnyi syn Dosotoevskogo*. Voprosy filosofii 2 (1994):175–82.
- Kotel'nikov, V. A.: *'Russkii inok' Dostoevskogo*, in his: Pravoslavnaia asketika i russkaia literatura (Na puti k Optinu). SPb: Izd-vo Prizima-15, 1994, pp. 168–79.
- Koval'skaia, M. I.: *Italiia epokhi Risordzhimento v tvorchestve F. I. Tiutcheva i F. M. Dostoevskogo*, in: Rossiia i Italiia. Moskva: Rossiiskaia akademiia nauk, Institut vseobshchei istorii, 1993, pp. 118–49.
- Kovsan, M. L.: *Ob odnoi reministsentsii v Diadiushkinom sne*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 139–40.
- Koznova, N. N.: *Funktsii obraza sveta v povestvovanii I. A. Bunina i F. M. Dostoevskogo*, in: Vzaimodeistvie tvorcheskikh individual'nostei pisatelei XIX - nachala XX veka: Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Moskva: Moskovskii oblastnoi ped. institut im. N. K. Krupskoi, 1991, pp. 110–20.
- Kraeger, L. I. and Barnhart, J.: *The God-Nature Relationship in Dostoevsky's Personalism*. Scottish Journal of Religious Studies 14 (Autumn 1993):71–88.
- Krasnenkova, I. P.: *Sravnitel'nyi analiz idei U. Dzhemsa i F. M. Dostoevskogo*, in: Otechestvennaia filosofii. Moskva: 1991, pp. 31–60. [rukopis']

- Kraus, H. J.: *Schuld und Vergebung in F. M. Dostojewskijs Werken*. Evangelische Theologie 53.2 (1993):96–109.
- Krinit'syn, A. B.: *O pritchevoi osnove idei v romanakh F. M. Dostoevskogo*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9: Filologiya 9,5 (1993):54–59.
- Kristeva, Ju.: *Dostoievski, une poétique du pardon*, in: *Le Pardon: Briser la dette et l'oubli*. O. Abel, ed. Paris: Autrement, 1991, pp. 78–90. (Série Morales, 4)
- Kristeva, Ju.: *Dostoevskii, pisanie stradanii i proshchenii*, in: *Postmodernizm i kul'tura*. Moskva: Institut filosofii AN SSSR, 1991, pp. 82–87.
- Kroo, K.: 'Pro i contra' v *Brat'iax Karamazovykh*. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 37.1–4 (1991–1992):353–77.
- Kuiundzhich, D.: *Tynianov i Bakhtin kak interpretatory Dostoevskogo*, in: *Bakhtinskii sbornik*. Moskva: Bakhtinskii sbornik, 1991, v. 2, pp. 344–48.
- Kunil'skii, A. E.: *Smekh, radost' i veselost' v romane Bednye liudi*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 144–70.
- Kuplevatskaia, L. A.: *Simvolika khronotopa i dukhovnoe dvizhenie geroev v romane Brat'ia Karamazovy*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 90–100.
- Kurzke, H.: *Dostojewski in den Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: *Thomas Mann und seine Quellen: Festschrift für Hans Wysling*. E. Heftrich and H. Koopmann, eds. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, pp. 138–51.
- Kuz'mina, S.: *Dostoevskii v vospriiatii Mandel'shtama*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 185–95.
- Kuz'mina-Karavaeva, E. Ju.: *Dostoevskii i sovremennost'*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 126–59.
- Lakov, I.: *Iu. F. Trifonov–F. M. Dostoevskii: ob otnoshenii pisatel'ia k naslediiu*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 241–7.
- Laleva, I.: *Za niakoi metamorfozi na npravstvenoto v tvorchestvoto na F. M. Dostoevski*. *Literaturna misul* 36.1–2 (1992):152–81.
- Landau, G. A.: *Tezisy protiv Dostoevskogo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 204–21.
- Larionov, A.: *O priznaniiax F. M. Dostoevskogo*. *Slovo* 12 (1991):3.
- Lauth, R.: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg: F. Meiner, 1989, 486p.
- Lears, J.: *The Ad Man and the Grand Inquisitor: Intimacy, Publicity, and the Managed Self in America, 1880–1940*, in: *Constructions of the Self*. G. Levine, ed. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992, pp. 107–41.

- Legoshina, L. L.: *Proza V. Iv. Nemirovicha-Danchenko i russkaia literaturnaia traditsiia* (A. P. Chekhov, F. M. Dostoevskii). Nezhnii-Novogord: Nezhgorodskii gos. universitet, 1992. 18p. [avtoreferat dissertatsii]
- Leifer, A.: '...Ochen' napominaet ottsa' (*Pis'ma Ol'gi Annenkovoi*). Irtysh 1 (1991):165–74.
- Letopis' zhizni i tvorchestva F. M. Dostoevskogo v trekh tomakh, 1821–1881. Sostavili t. 1: I. D. Iakubovich i T. I. Oriatskaia. Sankt-Peterburg: Gumanitarnoe agentstvo 'Akademicheskii proekt', 1993-, v. 1-
- Levchenko, N. I.: *Krug znakomykh F. M. Dostoevskogo v semipalatinskii period zhizni*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 235–46.
- Levina, L. A.: 'Novyi Ion' v tvorchestve F. M. Dostoevskogo, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 204–20.
- Levinton, G. A.: *Dostoevskii i 'nizkie' zhanry fol'klora*. Literaturnoe obozrenie 11 (1991):46–53.
- Levitin, V.: *Genial'noe predviden'e Dostoevskogo*. Poliarnaia zvezda 1 (1991):143–63.
- Liakhtu, V. S.: *Somnieniia Fedora Dostoevskogo—tragediia very ili religiozno-filosofskoe kredo pisatel'ia-khristianina?*, in: Smysl chelovechskoi zhizni: Dialog mirovozzrenii: materialy simpoziuma 28–29 maia 1991 g. Nizhnii-Novgorod: Izd-vo VVKTS, 1992, pp. 117–20.
- Literatura v humanitarnykh shkolkakh i klassakh: *Sbornik nauchnykh trudov*. Moskva: Nauchno-issledovatel'skii institut teorii i istorii pedagogiki, 1992. 135p. [Pushkin, Dostoevskii, Platonov]
- Lock, C. T.: *Dostoevskij som standig inspirationskalla*. Studiekamraten 74,2–3 (1992):28–29.
- Lodzinskii, V. E.: 'Taina' Svidrigailova: (Odnaz iz 'povorotnykh vekh' v rabote Dostoevskogo na romanom Prestuplenie i nakazanie), in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 63–76.
- Lohwater, S. W.: *The Great Sinner Redeemed: A Reinterpretation of Stavrogin*. 211p. (Ph.d dissertation, Ohio State University, 1992)
- Losev, L.: 'Strashnyi peizazh': *Marginalii k teme Akhmatova/Dostoevskii*. Zvezda 8 (1992):148–55.
- Losskii, N. O.: *Dostoevskii i ego khristianskoe miroponimanie*, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 291–315.
- L'vova, N. N.: *Peterburgskaia letopis'*. Zubockal. Dopolneniia k kommentariiu, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 129–139.
- Lysenkova, E. I.: *Shillerovskoe nachalo v romane F. M. Dostoevskogo Idiot*, in: Traditsii i novatorstvo v russkoi klassicheskoi literature (... Gogol'... Dostoevskii...): Mezhdvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. S-Peterburg: Obrazovanie, 1992, pp. 178–88.

- Maillov, A. I.: *Tema Dostoevskogo*. Sankt-Peterburg: Vysshie gumanitarnye kursy filosofskaiia shkola, 1992. 66p. (Russkaia religioznaia filosofiiia v puti, 2)
- Makarova, T. M.: *K tipologii razvitiia realizma v evropeiskom iskusstve kontsa XIX - nachala XX veka (V. van Gog i F. M. Dostoevskii)*, in: Khudozhestvennaia kul'tura i gumanizatsiia obrazovaniia. Spb: Obrazovanie, 1992, pp. 49–62.
- Makhmadniarov, A. B.: *Funktsionirovanie kul'turno-istoricheskogo pamiatnika musul'man (Korana) v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, in: Problema traditsii i novatorstva russkoi i sovetskoi prozy. Nizhnyi-Novgorod: Nizhnyi-Novgorodskii pedagogicheskii institut, 1990, pp. 87–91.
- Maksimov, V. E.: *Dukhovnoi zhazhdoiui tomim*, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 370–72.
- Mal'chukova, T. G.: *Dostoevskii i Gomer (k postanovke problemy)*, in: Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 3–36.
- Marchenko, E. I.: *'Strannaia kartina' Gansa Gol'beina Mladshego v romane F. Dostoevskogo Idiot*, in: Stil'—obraz—vremia: problemy istorii i teorii iskusstva. Moskva: Akademiia khudozhestv SSSR, Nauchno-issledovatel'skii institut teorii i istorii izobrazitel'nykh iskusstv, 1991, pp. 93–118.
- Marmeladov, Iu. I.: *Tainyi god Dostoevskogo: ili prorok v russkoi literature*. Moskva: Petrovskaia akademiia nauk i iskusstv, 1992. 141p.
- Matual, D.: *In Defense of the Epilogue of Crime and Punishment: (Dostoevsky's Fiction)*. Studies in the Novel 24,1 (Spring 1992):26–34.
- May, Rachel.: *Dostoevsky and Tolstoy*, in her: The Translator in the Text: On Reading Russian Literature in English. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994, pp. 27–30.
- Medvedeva, O.: *Intertekstual'nost' i vospriatie: drama Tadeusha Mitsin'skogo Kniaz' Patemkin*. Sovetskoe slavianoovedenie 6 (1991):67–78. [Bal'mont, Wilde, Dostoevskii, Lermontov]
- Medvetskii, I. E.: *Model' igrovogo soznaniia v romane F. M. Dostoevskogo Idiot*. Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshei shkoly 3 (1991):28–33.
- Meier, G. A.: *Svet v nochi (O Prestuplenii i nakazanii)*. Opyt medlennogo chteniia, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 355–64.
- Meletinskii, E. M.: *Transformatsii arkhетipov v russkoi klassicheskoi literature*, in his: O literaturnykh arkhетipakh. Moskva: Rossiiskii gos. gumanitarnyi universitet. Institut vysshikh gumanitarnykh issledovaniia, 1994, pp. 69–132. [Dostoevskii, pp. 86–118]
- Merezhkovskii, D. S.: *Prorok russkoi revoliutsii (K iubileiu Dostoevskogo)*, in his: V tikhom omute: Stat'i i issledovaniia raznykh let. Moskva: Sovetskii pisatel', 1991, pp. 310–349.

- Michel, P.: *Octave Mirbeau et la Russie*, in: Octave Mirbeau: actes du colloque international d'Angers du 19 au 22 septembre 1991. Textes réunis par P. Michel et G. Cesbron. Angers: Presses de l'Université d'Angers, 1992, pp. 461–79. [Turgenev, Gogol, Tostoi, Dostoevskii]
- Mikhailova, L. V.: *O fel'etonnosti Dnevnika pisatel'ia F. M. Dostoevskogo za 1873 god*, in: Realizm: zhanr, stil'. Frunze: 1990, pp. 71–80.
- Mikheeva, O. V.: *Diadiushkin son F. M. Dostoevskogo i Lovkaia barynia A. N. Pleshseeva*, in: Analiz khudozhestvennogo teksta: problemy i perspektivy: mezhvuzovskii sbornik. Ioshkar-Ola: Mariiskii gos. universitet, 1991, pp. 50–57.
- Mikheeva, O. V.: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo (kontsa 1850-kh - nachala 1860-kh godov) v literaturnom protsesse vtoroi poloviny XIX veka, ego otsenka v russkom i sovetskom literaturovedenii*, in: Literaturnyi protsess i tvorcheskaia individual'nost' pisatel'ia: istoriograficheskie aspekty problemy. Ioshkar-Ola: 1992, pp. 19–25. [rukopis']
- Mikhniukevich, V. A.: *Dukhovnye stikhi v sisteme poetiki Dostoevskogo*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 77–89.
- Mikhniukevich, V. A.: *F. M. Dostoevskii-khudozhnik i russkii fol'klor*, in: Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 89–124.
- Mikhniukevich, V. A.: *Narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy v khudozhestvennom tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, in: Problemy tipologii literaturnogo fol'klorizma: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Cheliabinsk: Cheliabinskii gos. universitet, 1990, pp. 30–36.
- Mishin, G. A.: *U roialia–Fedor Dostoevskii*, in his: Sobytiia i sudeb spleten'e. Saratov: Privolzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990, pp. 201–14.
- Mnogogolos'e*, in: Bakhtinskii sbornik. Moskva: Bakhtinskii sbornik, 1991, v. 2, pp. 374–85. [Reprints of interviews, reviews, etc. relating to Bakhtin's Problemy tvorchestva Dostoevskogo.]
- Mochul'skii, K. V.: *Dostoevskii. Zhizn' i tvorchestvo*, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 258–82.
- Molnar, I.: *'One's Faith Could Be Smashed by Such a Picture': Interrelation of Word and Image (Icon) in Dostoevsky's Fiction: Holbein's 'Christ in the Tomb' in the Ideological and Compositional Structure of the Novel The Idiot*. Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae 32,3–4 (1990):245–58.
- Mondry, H.: *Another Literary Parody in The Possessed?* in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 277–88.
- Morch, A. J.: *Dostoevskij's Besy: Revolutionaries With Speech Deficiency*. Scando-Slavica 39 (1993):62–73.

- Morson, G. S.: *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*. New Haven: Yale University Press, 1994. 331p. [passim]
- Morson, G. S.: *Strange Synchronies and Surplus Possibilities: Bakhtin on Time*. *Slavic Review* 52.3 (1993):477–93.
- Murav, H.: *Legal Fiction in Dostoevsky's Diary of A Writer*. *Dostoevsky Studies/ Dostoevskii: Stat'i i materialy* n.s. 1,2 (1993):155–73.
- Nabokov, V. V.: *Fedor Dostoevskii*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia. 1994, pp. 378–85.
- Naginskii, I.: *A Nihilistka and a Communarde: Two Voices of the Nineteenth-Century Russian Intelligentka*, in: *Woman As Mediatrix: Essays on Nineteenth-Century European Women Writers*. Edited by. A. H. Goldberger. New York: Greenwood Press, 1987, pp. 145–158. (Contributions in Women's Studies, 73) [S. V. Kovalevskaia, A. V. Korvin-Krukovskaia and Dostoevskii]
- Nakamura, K.: *Dve kontseptsii zhizni v romane Prestuplenie i nakazanie: (Oshchushchenie zhizni i smerti v tvorchestve Dostoevskogo)*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 89–120.
- Nazirov, R. G.: *Problema khudozhestvennosti F. M. Dostoevskogo*, in: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia*. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 125–56.
- Nebol'sin, A. P.: *Poeziia poshlosti*. Chelovek. Moskva: 1993, vyp. 3, pp. 176–82. [Anenskii, Gogol', Dostoevskii]
- Neizdannye pis'ma k Dostoevskomu*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 221–34.
- Neuhäuser, R.: *The Dream of a Ridiculous Man: Topicality as a Literary Device*. *Dostoevsky Studies/Dostoevskii: Stat'i i materialy* n.s. 1,2 (1993):175–90.
- Neumann, H.: *Responsible and Irresponsible Liberalism: Dostoevsky and Stavrogin*. *History of European Ideas* 16,4–6 (January 1993):569–75.
- Nezvezdetskii, V. A.: *Blago i blagodel' v romane E. Zamiatina My (O literaturno-filosofskikh istokakh proizvedeniia)*. *Izvestiia Akademii nauk. Seriia literatury i iazyka* 51,5 (1992): 20–28.
- Nichols, R. L.: *Feodor Dostoevsky, Prophet of a God-Resisting Revolution*. *Word and World* 13 (Spring 1993):150–54.
- Nikolaeva, S. Iu.: *Dostoevskii v krughe chteniia Chekhov*, in: *Istoriia literatury i khudozhestvennoe vospriiatie: sbornik nauchnykh trudov*. Tver': Tverskoi gos. universitet, 1991, pp. 54–62.
- Nikolina, N. A.: *Slovoobrazovatel'nye sredstva i stil' (na materiale proizvedenii F. M. Dostoevskogo)*. *Russkii iazyk v shkole* 5 (1991):54–65.

- Nikoliukin, A.: 'A Dostoevskii zhivet v nas...' (Vzgliad V. V. Rozanova), in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 41–57.
- Nilsson, N.-A.: *Hamsun och Dostojevskij*, in: Hamsun og Norden. Ni foredrag fra Hamsun-dagene på Hamaroy. Nils M. Knutsen, ed. Tromsø: Hamsun-Selskapet, 1992, pp. 55–68.
- Nilsson, N.-A.: *I Am Now a Real Goljadkin': Dostoevskij's Novel The Double*. Scando-Slavica 38 (1992):20–32.
- Nosov, S. N.: *Vozrast istiny*. Zvezda 8 (1992):156–58.
- Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994. 367p. [All articles cited individually]
- O sozdanii Obshchestva Dostoevskogo v FRG*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 241–42.
- Odesskii, M. and Fel'dman, D.: *Poetika terrora (A. Pushkin, F. Dostoevskii, Andrei Belyi, B. Savinkov)*. ONS: Obshchestvennye nauki i sovremennost' 2 (1992):81–93.
- Odesskii, M. and Spivak, M.: *Uchi Fediu chitat'...: Dostoevskii o detskom chtenii*. Detskaia literatura 11 (1991):54–57.
- Ollivier, S.: *Les essais d'Ortega y Gasset sur Dostoevskij*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 289–99.
- Ollivier, S.: *The World of Detention in Dostoevsky and Solzhenitsyn*. Irish Slavonic Studies 12 (1991):27–39.
- Onasch, K.: *Dostoevskij und die Lehrtradition der orthodoxen Kirche (Ein Nachtrag zu den Milleniumfeiern der Taufe der Rus)*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 137–48.
- Onasch, K.: *Dostojewskis alternative Orthodoxie*. Sinn und Form 45,5 (1993):725–33.
- Ornatskaia, T. I.: *K istorii utraty rukopisei romana Brat'ia Karamazovy*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 181–93.
- Osipov, Iu.: *Iabloki iz sada Dostoevskogo*, in his: *Liubov' i skorb'*: Literaturnye ocherki. Moskva: RIF Korona-print, 1991, pp. 41–51.
- Osovskii, O. E.: *M. M. Bakhtin: ot 'Problem tvorchestva' k 'Problemam poetiki Dostoevskogo'*, in: Bakhtinskii sbornik. Moskva: Moskovskii gos. pedagogicheskii universitet. Literaturnyi institut, 1990, v. 1, pp. 47–60.
- Othman, H.: *Dostojevski ja todelisuus*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1987. 272p.

- Oudvorst, A. F. van: *Deverbeelding van de intellectualen: literatuur en maatschappij van Dostojewski tot Ter Braak*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1991. 483p.
- Ovchinnikova, L. V.: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo i fol'klor (Voprosy poetiki)*. Moskva: Moskovskii gos. otkrytyi pedagogicheskii institut. 1992. 19p. [av-toreferat dissertatsii]
- Owczarski, W.: *Mann i Dostojewski diabłem podszyci czyli o paradoksalności diabła i diaboliczności paradoksu*. Tytuł I (1993):59–71.
- Palumbo, D.: *The Crisis of Faith, Father-Son Ruptures, and Alienation-From-the-Self: Their Interconnection in the Works of Sartre and Camus*. The CEA Critic 44.3 (1982):12–17. [Camus' play *Les possédés*, based on Dostoevskii's *Besy*]
- Palumbo, D.: *Father-Son Ruptures in Modern Existentialist Fiction: Camus, Dostoyevsky, Faulkner*. The CEA Critic 46,1–2 (Fall & Winter 1983–84):56–63.
- Parisot, R.: *Dostoïevski et le mystère du mal*. La nouvelle revue française 494 (mars 1994):83–101; 495 (avril 1994):104–111; 496 (mai 1994):105–14.
- Patterson, D.: *The Collision of Discourse: Dostoevsky's Winter Notes, in his Exile: The Sense of Alienation in Modern Russian Letters*. Lexington. KY: The University Press of Kentucky. 1995. pp. 19–36.
- Pavlovich, N.: *Optina pustyn' . Pochemu tuda ezdili velikie? Pamiatniki Otechestva* 213 (1993):156–64.
- Peace, R.: *Dostoevskii as Prophet: The Case of Skvernyi anekdot and Krokodil*. Slavonic and East European Review 71.2 (April 1993):257–65.
- Peace, R.: *On Rereading Bakhtin*. The Modern Language Review 88,1 (January 1993):137–46.
- Pechar, J.: *Dostojevskij a Kafka*, in his: *Prostor imaginace*. Praha: Psychoanalytický naklad, 1992, pp. 56–67. (Edice psychoanalýza, 4)
- Pecherskaia, T. I.: *Pis'ma F. M. Dostoevskogo kak predmet esteticheskogo analiza*, in: *Esteticheskii diskurs: semio-esteticheskie issledovaniia v oblasti literatury*. Novosibirsk: Novosibirskii gos. pedagogicheskii institut, 1991. pp. 107–115.
- Peterson, D. E.: *Justifying the Margin: The Construction of 'Soul' in Russian and African-American Texts*. Slavic Review 51.4 (Winter 1992):749–57. [Turgenev. Dostoevsky, DuBois]
- Peterson, D. E.: *Notes From the Underworld: Dostoevsky, DuBois, and the Discovery of Ethnic Soul*. Massachusetts Review 35 (Summer 1994):225–48.
- Petro, P.: *Apropos Dostoevsky: Brodsky, Kundera and the Definition of Europe*, in: *Literature and Politics in Central Europe: Studies in Honour of Marketa Goetz-Stankiewicz*. L. Miller et al., eds. Columbia, SC: Camden House. 1993, pp. 76–90.
- Piatava, I. G.: *Sravnenie: iazykovaia priroda i mekhanizm funktsionirovaniia: (na materiale khudozhestvennoi prozy F. M. Dostoevskogo)*, in: *Aktual'nye problemy lingvistiki izhurnalistiki*. Moskva: 1992, v. 2, pp. 291–95.

- Pigin, A. V.: *K voprosu o drevnerusskikh istochnikakh romana F. M. Dostoevskogo Brat'ia Karamazovy*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 193–98.
- Pigin, A. V.: *Roman F. M. Dostoevskogo Besy i videniia raia i ada*, in: *Sovremennye problemy metoda, zhanra i poetiki russkoi literatury: mezhvuzovskii sbornik*. Petrozavodsk: Petrozavodskii gos. universitet, 1991, pp. 132–39.
- Piksanov, N. K.: *Khristos v soznanii Dostoevskogo*, in: *Siuzhet i vremia: sbornik nauchnykh trudov: k semidesiatiletiiu Georgiia Vasil'evicha Krasnova*. Kolomna: Kolomenskii pedagogicheskii institut, 1991, pp. 183–87.
- Pižurica, K.: *Pokusaj jedne paralele*. Ovdje 23,281 (1992):32–5.
- Pletnev, R. V.: *Dostoevskii i Evangelie*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 160–90.
- Poddubnaia, R. N.: *Dvoinichestvo i samozvanstvo*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 28–40.
- Poddubnaia, R. N.: *'Kakie sny prisniatsia v smertnom sne...?' (Otrazheniia poezii Lermontova v khudozhestvennoi proze Dnevnika pisatel'ia)*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 101–12.
- Podgórzec, Z.: *Dostojewski i przeklęte problemy*. Tygodnik Solidarność 51–52 (1992):23.
- Podgórzec, Z.: *Na co nas stać*. Polityka 21 (1993):iii. [Nowe wydanie dzieł Dostojewskiego.]
- Pogodin, A. L.: *Ot Fur'e k sv. Serafimiu Sarovskomu (Evoliutsiia Dostoevskogo)*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 106–11.
- Pogorel'tseva, A. V.: *Problema detstva v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*. Sovetskaia pedagogika 12 (1991):111–15.
- Polotskaia, E. A.: *Literaturnye motivy v rasskaze Dostoevskogo Krotkaia*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 259–67.
- Pomerants, G.: *Mysliteli chitaiut Dostoevskogo*. Oktiabr' 3 (1993):185–89.
- Pomerants, G.: *Unikla'nyi zhanr*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 14–24.
- Pope, R.: *Peter Verkhovensky and the Banality of Evil*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 39–47.
- Pope, R. and Lary, N.: *G. M. Fridlender and the Academy Edition of Dostoevskij*. Slavic and East European Journal 37,1 (Spring 1993):23–32.

- Popova, A. V.: *Zhenskíe obrazy romana Brat'ia Karamazovy v otsenke zhurnal'nykh statei vtoroi poloviny XIX veka (K probleme vospriiatiia sovremennikami)*, in: Aktual'nye problemy lingvistiki izhurnalistiki. Moskva: 1992, v. 2, pp. 271–83.
- Popova, A. V.: *Zhenskii portret v romanakh F. M. Dostoevskogo 'Idiot' i 'Brat'ia Karamazovy'*. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1992. 12p. [rukopis']
- Pozniak, T.: *Człowiek gościńca i ulicy w twórczości Dostojewskiego*, in: Podróż w literaturze rosyjskiej i w innych literaturach słowiańskich. Międzynarodowa Konferencja Literaturoznawcza Slawistów, Opole, 24–25 października 1990 r. Opole: Wyższa szkoła pedagogiczna, 1993, pp. 41–50.
- Pozniak, T.: *Dostojewski i Wschód: szkic z pogranicza kultur*. Wrocław: Wydawn. Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992. 147p. (Acta Universitatis Wratislaviensis, 1417)
- Pozniak, T.: *Neobizantyzm Dostojewskiego*. Acta Universitatis Wratislaviensis 1364 (1992):33–54. (Slavica wratislaviensis, 70)
- Proiaeva, E.: *Troistvennye struktury v Brat'ia Karamazovykh F. M. Dostoevskogo*, in: Realizm: zhanr, stil'. Frunze: Kirgizskii gos. universitet, 1990, pp. 60–71.
- Proskurina, Iu. M.: *Obraz avtora i ego stileobrazuiushchaia funktsiia v proizvedeniakh F. M. Dostoevskogo pervoi poloviny 60-kh godov*, in: Problemy stil'ia i zhanra v russkoi literature XIX veka: sbornik nauchnykh trudov. Sverdlovsk: Sverdlovskii gos. pedagogicheskii institut, 1991, pp. 81–92.
- Proust, M.: *Iz literaturnogo arkhiva*. Diapazon 3 (1991):200–209. [Proust's notes on Dostoevskii, p. 201]
- Pushkarev, A. A.: *Dostoevskii i Muzil': Vozrozhdenie bysokoi tragedii*. Wiener Slawistischer Almanach 31 (1993):75–98.
- Pushkarev, A. A.: *Sistema vyskazyvanii v poetike romana F. M. Dostoevskogo Besy*. Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshei shkoly 6 (1991):30–37. [Dostoevskii, Tiutchev, Berdiaev, Shalamov]
- Pustovoi, P. G.: *Religioznaia simvolika v romankah F. M. Dostoevskogo*. Filologicheskie nauki 5–6 (1992):30–38.
- Rais, Dzh. L. (Rice): *Dostoevskii i Rossiia Freida*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 93–100.
- Rak, V. D.: *'Kakoi takoi bobo?'* Neva 9 (1992):286–88.
- Razny, A.: *Kolyma-upadek mitu o narodzie rosyjskim*, in: Mity narodowe w literaturach słowiańskich: studia poświęcone XI Międzynarodowemu Kongresowi Slawistów w Bratysławie. Kraków: Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1992. pp. 269–78. (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1060. Prace historycznoliterackie, 8)
- Red'ko, N. N.: *Filosofsko-religiozni grotesk F. M. Dostoevskogo*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 7: Filosofiia 3 (1992):29–38.

- Red'ko, N. N.: *Grotesk v povestiakh i romanakh F. M. Dostoevskogo*. Moskva: Moskovskii gos. universitet. Filologicheskii fakul'tet, 1991. 24p. [avtoreferat dissertatsii]
- Rennanskii, A.: *Skandal kak forma psikhodramy*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh*. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 92–108.
- Repin, Natalie.: *The Eschatological Tendency in the Works of Fyodor Dostoevsky: An Essay in Literary Exegesis*. 211p. (Ph.d dissertation, University of Illinois, 1993)
- Riurikov, B.: *F. M. Dostoevskii i ego roman Brat'ia Karamazovy*, in: *Dostoevskii, F. M. Brat'ia Karamazovy*. Moskva: 1991, v. 1, pp. 5–24.
- Robak, W.: *Uno schizzo del pensiero teologico di Fiodor Dostojewskij*. Dissertationes Paulinorum 1 (1988):133–47.
- Rodionov, K. S.: *Cherty radostnogo oblika*. Chelovek 6 (1992):149–56.
- Romaneev, Iu. A.: *Zhiden'kii aplodisment i oglushitel'nyi aplodisman na prazdnike v pol'zu guvernantok (Varianty slov i slovoform v Besakh F. M. Dostoevskogo)*, in: *Voprosy leksiki i grammatiki russkogo iazyka*. Orekhovo-Zuevo: 1992, 178–89. [rukopis']
- Rosen, S. J.: *Homoeoteric Body Language in Dostoevsky*. Psychoanalytic Review 80,3 (1993):405–32.
- Rother, S.: *Die Brüder Karamasow–Dostojewskijs Analyse menschlicher Existenz*. Internationale Katholische Zeitschrift 'Communio' 18,6 (1989):597–609.
- Roussel, J.-F.: *Karl Barth et Dostoïevski*. Laval théologique et philosophique 49,1 (1993):37–55.
- Rozanov, V. V.: *O sebe i zhizni svoei. Uedinennoe. Smertnoe. Opavshie list'ia. Apokalipsis nashego vremeni*. Moskva: Moskovskii rabochii, 1990. 876p. [passim]
- Rozanov, V. V.: *Razmolvka mezhdru Dostoevskim i Solov'evym*. Nashe nasledie/Our Heritage 6 (1991):70–75.
- Rozanov, V. V.: *VI. Solov'ev i Dostoevskii. Istoriko-literaturnyi rod Kireevskikh*. Kodry 4 (1991):136–58.
- Rozanov, V. V.: *Sredi khudozhnikov. Ital'ianskie vpechatleniia. Sredi khudozhnikov*. Moskva: Izdatel'stvo Respublika, 1994. 494p. [passim]
- Rozanov, V. V.: *Vozle 'russkoi idei'*. Sibir' 2 (1991):172–80.
- Rozenblium, L.: *'Krasota spaset mir' (O 'simvole very' F. M. Dostoevskogo)*. Voprosy literatury 11–12 (1991):142–80.
- Ruská literatura 19. století (od konce 18. století do začátku 20. století)*. M. Jehlička et al. Praha: Katedra rusistiky filozofické fakulty Univerzity Karlovy, 1993. 209p. [Dostoevskii mentioned throughout, especially *Ruský klasický román*, pp. 73–74 and *Galerie portrétů významných autorů*, pp. 121–23.]

- Russian Thought After Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage*. Edited by James P. Scanlan. Armonk, NY; London: M. E. Sharpe, 1994. 238p. [Dostoevskii mentioned throughout, especially in P. P. Gaidenko's *The Philosophy of Freedom of Nikolai Berdiaev*, B. G. Rosenthal's *Merezhkovskii's Readings of Tolstoi: Their Contemporary Relevance*, T. D. Zakydalsky's *Lev Shestov and the Revival of Religious Thought in Russia*, and C. Emerson's *The Making of M. M. Bakhtin*.]
- Russkie emigranty o Dostoevskom*. Vstup, stat'ia, podgotovka teksta i primechaniia S. V. Belova. Sankt-Peterburg: Andreev i synovia, 1994. 427p. [All articles cited individually]
- Rybalko, V. V. and Rybalko, B. N.: *Bolezni' i smert' F. M. Dostoevskogo*, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 58–66.
- Saikin, O.: *Biblioteka na Nevskom: Novoe v biografii pisatel'ia*. Literaturnaia Rossiia 45 (12 noiabria 1991):8–9.
- Saraskina, L.: *F. M. Dostoevskii—chei on?* in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 181–98.
- Saraskina, L.: *F. Tolstoevskii protiv F. Dostoevskogo*. Oktiabr' 3 (1992):187–97.
- Saraskina, L.: *Nabokov, kotoryi branitsia...* Oktiabr' 1 (1993):176–89. [Nabokov on Dostoevskii]
- Saraskina, L.: *V gordyne preodoleniia: K vospriiatiiu Besov v 20-e gody*. Oktiabr' 11 (1991):189–97.
- Saraskina, L.: *Vozliublennaia Dostoevskogo: Apollinariia Suslova: biografiia v dokumentakh, pis'makh, materialakh*. Moskva: Soglasie, 1994. 454p.
- Sakharov, V.: *'Naiti v cheloveke cheloveka'*. Dostoevskii i M. A. Bulgakov, in: Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 32–40.
- Sarnov, B.: *Prishestvie Kapitana Lebiadkina. Sluchai Zoshchenko*. Moskva: PIK; RIK Kultura, 1993. 600p. [Captain Lebiadkin (Besy) emerges in 1917 as the new man of Sarnov's novel]
- Savel'ev, L.: *Zapiski po russkoi filosofii*. Moskva 2–4 (1993): and 5 (1993):163–92.
- Savitskaia, O. N.: *Prostranstvo literaturnoe i prostranstvo stenograficheskoe (Na materiale postanovok po proizvedeniiam F. Dostoevskogo 1970–1980-kh godov)*, in: *Vzaimosviazi: teatr v kontekste kul'tury: sbornik nauchnykh trudov*. Leningrad: 1991, pp. 126–140.
- Schulz, C.: *Aspekte der Schillerschen Kunsttheorie im Literaturkonzept Dostoevskijs*. München: O. Sagner, 1992. 258p. (Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, 20)

- Schulz, C.: *Sentimentalisches Dichtungsverständnis und poetische Struktur. Zu einigen Aspekten der Schillerschen Ästhetik im Werk Dostoevskijs*. Zeitschrift für Germanistik n.F. 1 (1991):510–20.
- Seeley, F. F.: *Aglaia Epanchina*, in his: *From the Heyday of the Superfluous Man to Chekhov: Essays on 19th-Century Russian Literature*. Nottingham: Astra Press, 1994, pp.138–48.
- Segura, C.: *Inmanencia y trascendencia en El Idiota de Dostoiewski*, in: *El hombre. Inmanencia y trascendencia*. Actas de las XXV reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra. R. Alvira Dominguez and J. G. Sison, eds. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991, pp. 983–85.
- Selten, J.-P. C.: *Freud and Dostoevsky*. Psychoanalytic Review 80,3 (1993):441–55.
- Selten, J.-P. C.: *Some Peculiarities in Freud's Essay on Dostoevsky*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 81–92.
- Semykina, R. S.: *Roman F. M. Dostoevskogo Selo Stepanchikovo i ego obitateli kak komicheskaja antiutopiia*, in: *Problemy tipologii literaturnogo protsessa: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Perm': Permskii gos. universitet, 1992, pp. 53–62.
- Sergeant, P.: *Dostoevski: la vie vivante*. Paris: L'Harmattan, 1994. 175p. (La philosophie en commun)
- Shadrina, A.: *Iz kuznetskogo okruzeniiia F. M. Dostoevskogo. Otets Evgenii*, in: *Razyskaniia*. Kemerovo: Kemerovskoe knizhnoe izd-vo, 1993, v. 3, pp. 15–17.
- Shakhovskoi, D. A. (Arkhipiskop Ioann): *Mozhno li 'gumanizirovat' Dostoevskogo?* in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 365–69.
- Shaposhnikov, V.: *Ot Mertvogo doma do GULAGa*. Dal'nyi vostok 11 (1991):144–54.
- Shcheglova, E.: *Mify i real'nost' patriotizma*. Neva 11–12 (1992):346–56.
- Shchennikov, G. K.: *Gor'kii i Dostoevskii: sblizhenie antagonistov*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 74–91.
- Sherbinin, J. W. de.: *Transcendence Through Art: The Convicts' Theatricals in Dostoevskij's Zapiski iz Mertovogo doma*. Slavic and East European Journal 35,3 (Fall 1991):339–51.
- Shestakova, E. A.: *Akhmatova i Dostoevskii (k postanovke problemy)*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 335–54.
- Shestakova, E. A.: *Anna Akhmatova i Dostoevskii*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 84–91.

- Shestov, L.: *O 'pererozhdenii ubezhdenii' u Dostoevskogo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994. pp. 237–57.
- Shestov, L.: *Sole fide. Frag. książki*. Przegląd filozoficzny 1 (1993):91–115. [Dostoevskii. Luther. St. Augustine]
- Shestov, L.: *Stat'i o russkoi literature*. Russkaia literatura 3 (1991):38–64. [On Rozanov and Dostoevsky. excerpted from his *Umozrenie i otkrovenie*. Parizh, 1964]
- Shestov, L.: *Vlast' ideia: (D. Merezhkovskii. L. Tolstoi i Dostoevskii. T. II)*, in his: *Apofeoz bespochvennosti: Opyt adogmaticheskogo myshleniia*. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta. 1991. pp. 190–209.
- Shmelev, I. S.: *O Dostoevskom. K romanu Idiot*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994. pp. 283–90.
- Shrayer, M. D.: *Metamorphoses of 'bezobrazie' in Dostoevskij's The Brothers Karamazov: Maksimov-von Sohn-Karamazov*. Russian Literature 37,1 (1995):93–108.
- Shteinberg, A. Z.: *Dostoevskii i evreistvo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994. pp. 111–25.
- Shteinberg, A. Z.: *Dostoevskii kak filosof (predislovie k publikatsii V. V. Belousa)*. Voprosy filosofii 9 (1994):184–96.
- Shteinberg, A. A.: *Sistema svobody F. M. Dostoevskogo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia. 1994. pp. 87–105.
- Shurmak, G.: *Chitaia Dostoevskogo...* Gorizont 11 (1991):9–15.
- Sicker, P.: *Lawrence's Auto da fé: The Grand Inquisitor in The Plumed Serpent*. Comparative Literature Studies 29,4 (1992):417–40.
- Skaza, A.: *'Poema' v ponimanii i tvorchestve F. M. Dostoevskogo (K postanovke problemy)*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993. pp. 159–63.
- Skleinis, G. A.: *Tipologija kharakterov v romane F. M. Dostoevskogo Brat'ia Karamazovy i v rasskazakh V. M. Garshina 80-kh godov*. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii gos. universitet, 1992. 17p. [avtoreferat dissertatsii]
- Smirnov, G. I.: *Skotoprigon'evsk i Staraia Russa*. Moskva 11 (1991):187–99. [The city Skotoprigon'evsk in Brat'ia Karamazovy]
- Smith, J.: *Religious Feeling and Religious Commitment in Faulkner, Dostoyevsky, Werfel and Bernanos*. New York: Garland, 1988. 290p.
- Solov'ev, V. S.: *Pis'ma Vl. Solov'eva k Dostoevskomu*. Nashe nasledie/Our Heritage 6 (1991):68–69.
- Somerwil-Ayrton, S. K.: *Some Remarks on the Significance of Malen'kij geroj in Dostoevskij's Literary Development*, in: *Semantic Analysis of Literary Tests: To Honour Jan van der Eng on the Occasion of His 65th Birthday*. E. De Haard, T. Langerak and W. G. Weststeijn. eds. New York: Elsevier, 1990. pp. 533–52.

- Spering, J.: *Die dämonische Familie in T. Manns Erwähltem und Dostojewskis Brüdern Karamasow*. Heinrich Mann-Jahrbuch 8 (1990):101–44.
- Sporov, B.: *Obosvoenie*. Rossiiane 11–12 (1991):57–70.
- Sporov, B.: 'Prizhival'shchik iz khleba': *Vokrug mnimoi parodii na Gogolia*. Literatur-naia Rossiia 45 (12 noiabria 1991):8–9. [Selo Stepanchikovo]
- Ssachno, H. von.: 'Ich mu"s eine Frau haben'. *Die Ehen Leo Tolstois und Fjodor Dostojewskis*. Süddeutsche Zeitung (3.-4.1.1987):62.
- Staniuta, A. A.: *Dostoevskii v vospriiatii Bunina*. Russkaia literatura 3 (1992):74–80.
- Staniuta, A. A.: *Dostoevskii v vospriiatii Bunina*. Vesnik Belaruskha dziazhaunaha universiteta. Seryia 4: Filalohiia, Zhurnalistyka, Pedahohika, Psikhalohiia 3 (1991):15–18 and 2 (1992):11–14.
- Starikov, M. Iu.: *Problema svobody v rabotakh o dostoevskom N. Berdiaeva, A. Shteinberga, M. Bakhtina*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 328–34.
- Starosel'skaia, N.: 'A svet ostaetsia...': *chemu uchit Dostoevskii molodoe pokolenie iapontsev*. Detskaia literatura 10 (1992):26–28.
- Starosel'skaia, N.: 'Byvaiut strannye sblizhen'ia...' (Oдна iz versii puti Alekseia Karamazova), in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 58–73.
- Starosel'skaia, N.: 'Volnuiushchaia sviaz' vremen': *Otsvet Dostoevskogo v dvukh romankah Marka Aldanova*. Literaturnoe obozrenie 7–9 (1992):29–34.
- Steinbeck, M.: *Das Schuldproblem in dem Roman 'Die Brüder Karamasow' von F. M. Dostojewskij*. Frankfurt: R. G. Fischer, 1993. 84p.
- Stepanian, K. A.: *Dostoevskii oznachaet nadeszhd*. Ural 8 (1992):153–56.
- Stepanian, K. A.: *Iz tserkvi v kapishche: sotsializm i dukhovnaia tragediia naroda (Uroki Dostoevskogo segodnia)*. Volga 10 (1991):163–74.
- Stepanian, K. A.: *Ochishchenie istinnoi: Vybrannye mesta iz perepiski s druž'iami i Dnevnik pisatelja*. Chelovek 6 (1991):128–35.
- Stepanian, K. A.: *Tragediia Khronikera: (Roman Besy–nedogovorennoe pro-rochestvo)*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 121–44.
- Stepun, F. A.: *Besy i bol'shevistskaia revoliutsiia*, in: *Russkoe zarubezh'e v god ty-siacheletiia kreshcheniia Rusi*. M. Nazarov, comp. Moskva: Stolits, 1991, pp. 365–76.
- Stepun, F. A.: *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 333–54.
- Stoeber, M.: *Dostoevsky's Devil: The Will to Power*. Journal of Religion 74,1 (1994):26–44.

- Straus, N. P.: *Dostoevsky and the Woman Question: Rereadings at the End of a Century*. Basingstoke: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1994. 191p.
- Straus, N. P.: *Every Woman Loves a Nihilist: Stavrogin and Women in Dostoevsky's The Possessed*. Novel 27 (Spring 1994):271-86.
- Straus, N. P.: 'Why Did I Say "Women"?': *Raskolnikov Reimagined*. Diacritics 23,1 (Spring 1993):54-55.
- P. B. Struve: *Stat'i o russkikh pisateliakh*. Russkaia literatura 3(1992):81-104. [*Dostoevskii-put' k Pushkinu (rech', proiznesennoi 15-go fevralia s. g. v torzhestvennom sobranii russkogo nauchnogo instituta v Belgrade)*], pp. 91-93.]
- Struve, P. B.: *Prorok russkogo dukhovnogo vozrozhdeniia*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 25-29.
- Stsena v redaksii odnoi iz stolichnykh gazet. Znamia 11 (1991):154-60. [A satire attributed to Dostoevsky. Commentary by V. Viktorovich]
- Stsena v redaksii odnoi iz stolichnykh gazet: (publikatsiia V. A. Viktorovicha), in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 3-11.
- Sukach, V. G.: *Belinskii i Dostoevskii*. Nashe nasledie/ Our Heritage 6 (1991):72-75.
- Sundelius, L.: *Herinneringen aan Fjodor Dostojevski*. Nederland-USSR 66,2 (1993):15-16.
- Suzi, V. N.: *Tiutchevskoe v poeme Ivana Karamazova Velikii Inkvizitor*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 171-92.
- Swiderski, B.: *Gombrowicz's Dostoevskij*. Scando-Slavica 37 (1991):48-57.
- Syrkin, A.: *Zametki o Prestuplenii i nakazanii*. Wiener Slawistischer Almanach 28 (1991):57-88.
- Takakhasi, S.: *Problema sovesti v romane Prestuplenie i nakazanie*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 56-62.
- Tarasov, B.: *Gde iskat' besov? Segodniashnie razmyshleniia o Dostoevskom*. Literaturnaia gazeta 45 (13 noiabria 1991):11.
- Tarasov, B.: *Vechnoe predosterezhenie: Besy i sovremennost'*. Novyi mir 8 (1991):23*4-47.
- Telegin, S. M.: *Dva tipa utopii v proizvedeniakh F. M. Dostoevskogo i N. G. Chernyshevskogo*, in: *Vzaimodeistvie tvorcheskikh individual'nostei pisatelei XIX - nachala XX veka: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Moskva: Moskovskii oblastnoi ped. institut im. N. K. Krupskoi, 1991, pp. 80-87.
- Telegina, I.: *Dva Alekseia Ivanovicha (Igrok Dostoevskogo i My provodili vecher na dache... Pushkina)*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*. Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 164-75.
- Ter-Gukasova, T. A.: *F. M. Dostoevskii i A. Kamiu*. Moskva: Moskovskii gos. universitet. Filosofskii fakul'tet, 1991. 12p. [rukopis']

- Ter-Gukasova, T. A.: *Osuzhdenie torgasheskogo dukha po proizvedeniiam F. M. Dostoevskogo*. Moskva: Moskovskii gos. universitet, 1993. 16p. [rukopis']
- Terletskii, A.: 'Ne praveden, no prav' (Dostoevskii i filolofskaia kritika kontsa XIX-nachala XX v.). Molodaia gvardiia 12 (1991):236–44.
- Terras, V.: *Samoe glavnoe*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 3–7.
- Thibaut, M.: *Sich-selbst-Erzählen: Schreiben als poetische Lebenspraxis: Untersuchungen zu diaristischen Prosatexten von Goethe, Jean Paul, Dostojewskij, Rilke und anderen*. Stuttgart: H.-D. Heinz, 1990. 223p. (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 239)
- Tikhomirov, B. N.: *K voprosu o 'prototipa obraza idei' v romanakh Dostoevskogo*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 42–55.
- Tikhomirov, B. N.: *K voprosu s filosofii stradanii v Prestuplenii i nakazanii F. M. Dostoevskogo*, in: Traditsii i novatorstvo v russkoi klassicheskoi literature (... Gogol'... Dostoevskii...): Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov. S-Peterburg: Obrazovanie, 1992, pp. 165–77.
- Tikhomirov, B. N.: *Nikolai Viroslavskii—dukhovnik pisatel'ia: (k biografii Dostoevskogo)*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 267–71.
- Tikhomirov, B. N.: *O 'khristologii' Dostoevskogo*, in: Dostoevskii: Materialy i issledovaniia. Moskva: Nauka, 1994, v. 11, pp. 102–21.
- Tikhomirova, E. v.: *Roman S. P. Zalygina Posle buri (K probleme literaturnoi preemstvennosti)*, in: Literaturnyi protsess: traditsii i novatorstvo: Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomorskogo pedagogicheskogo universiteta, 1992, pp. 200–210.
- Titianin, K. A.: *O 'kanone' Dostoevskogo v romane M. Bulgakova Master i Margarita*. Chernovtsy: Chernovitskii gos. universitet, 1991. 14p. [rukopis']
- Toishibaeva, G. K.: *Transpozitsiia tsvetovykh prilagatel'nykh (na materiale prozy F. M. Dostoevskogo)*, in: Perekhodnost' i sinkretizm v iazyke i rechi. Moskva: Prometei, 1991, pp. 88–96.
- Totoeva, R. R.: *Jedna epizoda iz publicističke bastine A. Cesarca*. Zadarska revija 35,3–4 (1986):225–32. [Dostoevskii's influence on A. Cesarec]
- Tracy, L.: *Decoding Puskin: Resurrecting Some Readers' Responses to Egyptian Nights*. Slavic and East European Journal 37,4 (1993):456–71. [Dostoevskii, Briusov, Gofman]
- Tracy, T. F.: *Victimization and the Problem of Evil: A Response to Ivan Karamazov*. Faith & Philosophy 9 (July 1992):301–19.
- Troyka, C. M.: *Faith and Rebellion: The Tragic Poles of Dostoevsky's Theodicy*, in: Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 119–36.

- Trubetskoi, V.: *Evropa i ee dvoynik. Slova i otzvuki/Les mots et les echos.* 1 (1992):6:15. [Pushkinskaia rech' F. M. Dostoevskogo]
- Tseng, S.: *Solipsistic Heroes in Notes From the Underground and Nausea.* *Fu Jen Studies: Literature and Linguistics* 24 (1991):65–77.
- Tsits, M. I.: *O povestvovatel'nykh osobennostiakh rasskaza F. M. Dostoevskogo Skvernyi anekdot*, in: *Sovremennye problemy metoda, zhanra i poetiki russkoi literatury: mezhvuzovskii sbornik.* Petrozavodsk: Petrozavodskii gos. universitet. 1991, pp. 115–22.
- Tsvirkun, I. V.: *Vtorostепенные персонажи Brat'ev Karamazovykh v khudozhestvennoi sisteme romana (Smerdiakov. Gospozha Khokhlakova)*, in: *Problema traditsii i novatorstva russkoi i sovetskoi prozy.* Nizhnyi-Novgorod: Nizhnyi-Novgorodskii pedagogicheskii institut, 1990, pp. 92–98.
- Tunimanov, V. A.: *Bunin i Dostoevskii: Po povodu rasskaza I. A. Bunina 'Petlistye ushi'.* *Russkaia literatura* 3 (1992):55–73.
- Tunimanov, V. A.: *Chto tam-dal'she? (Dostoevskii i Zamiatin)*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers.* Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 249–75.
- Tunimanov, V.: *Dostoevskii i Pushkin v ocherke Vl. Khodasevicha Pompeiskii uzhas*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura.* Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 43–57.
- Turbin, V. N.: *'Ni proizvedenii, ne obrazov Dostoevskogo... i v pomine net': Pis'mo M. M. Bakhtina ot 19 ianvaria 1963 goda (Publikatsiia i kommentarii)*, in: *Bakhtinskii sbornik.* Moskva: Bakhtinskii sbornik. 1991, v. 2, pp. 371–73.
- Ulanovskaia, B.: *'Mozhet solntse rasserdit'sia na infuzoriiu...'* (*Dostoevskii i tvorchestvo poetov 'Ob-edineniia real'nogo iskusstva'*), in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura.* Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 67–83.
- Urbankowski, B.: *Dostojewski—dramat humanizmu.* Warszawa: Wydawn. ALFA. 1994. 342p.
- Valentino, R. S.: *The Rise of the Russian Tendentious Novel: Generic Hybridization and Literary Change.* 281p. (Ph.d dissertation, University of California Los Angeles, 1993) [Turgenev's Ottsy i deti, Chernyshevskii's Chto delat'?. Dostoevskii's Besy]
- Vasilevskii, A.: *Osobyie zametki o pogibshem narode.* *Detskaia literatura* 8 (1991):13–17.
- Veidle, V. V.: *Chetvertoe izmerenie. Iz tetradi o Dostoevskom*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom.* Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 191–95.
- Veidle, V. V.: *Mysli o Dostoevskom. Publikatsiia i posleslovie O. I. Nemukhinoi*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura.* Al'manakh. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 3, 1993, pp. 12–22.

- Veresaeu, V. V.: *Zhivaia zhizn': O Dostoevskom i L've Tolstom. Apollon i Dionis (o Nitshe)*. Moskva: Politizdat, 1991. 336p.
- Vetlovskaiia, V. E.: *Problemy novogo vremeni v traktovke mladogo Dostoevskogo. (Rasskaz Gospodin Prokharchin. Tema deneg)*, in: *Literatura i istoriia: Istoricheskie protsessy v tvorchestvom soznanii russkikh pisatelei XVIII-XX vv.* (ed. V. Stennik, ed. Sankt-Peterburg: Nauka, 1992, pp. 117–43).
- Vigerina, L. I.: *Zapiski iz Mertvogo doma F. M. Dostoevskogo: lichnost' i narod*. SPb: Rossiiskii gos. pedagogicheskii universitet, 1992. 17p. [avtoreferat dissertatsii]
- Viktorovich, V. A.: *Broshennoe semia vozrastet: eshche raz o 'zavedshchani'* Dostoevskogo. *Voprosy literatury* 3 (1991):142–68.
- Viktorovich, V. A.: *Dopolneniia k kommentariiu. Selo Stepanchikovo i ego obitateli. Skvernyi anekdot. Idiot. Brat'ia Karamazovy. Poslednie literaturnye iavleniia. Gazeta 'Den'. Zapisnaia tetrad' 1876–1877 gg. ... Pokrovitelei my ne imeem*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 154–63.
- Viktorovich, V. A.: *Dostoevskii i Vl. Solov'ev*, in: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Al'manakh*. SPb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 5–31.
- Viktorovich, V. A.: *Vzlokhmachennyi Dostoevskii, ili Zlokliucheniia memuarnogo zhanra*. *Literaturnaia gazeta* 8 (24 fevralia 1993):6.
- Vitale, S.: *Sul doppio di Dostoevskij*. *Confronto Letterario* 8,16 (1991):295–306.
- Vladimirtsev, V. P.: *Dopolneniia k kommentariiu*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 140–46.
- Vladimirtsev, V. P.: *Motiv 'goriachee-goriashchee serdtse' u F. M. Dostoevskogo: (V srezakh istoricheskoi poetiki, kul'turologii i etnografii)*, in: *Problemy istoricheskoi poetiki: sbornik nauchnykh trudov*. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo gos. universiteta, 1992, v. 2, pp.137–44.
- Vladimirtsev, V. P.: *Nabliudeniia nad troitchnoi poetikoi Dostoevskogo: Pravila, granitsy, podrobnosti, obshchii smysl*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 50–66.
- Vladiv-Glover, S.: *Dostoevsky, Freud and Parricide: Deconstructive Notes on The Brothers Karamazov*. *New Zealand Slavonic Journal* (1993):7–34.
- Volgin, I.: *Chto napishem na pamiatnike*. *Literaturnaia gazeta* 42 (23 oktiabria 1991):11.
- Voloshchuk, E. V.: *Khudozhestvennyi mir F. M. Dostoevskogo: roman 'Prestuplenie i nakazanie'*. Zhitomir: Olesia, 1991. 146p.
- Volovinskaia, M. V.: *Epicheskoe i dramaticheskoe v romanakh 'Voina i mir' L. N. Tolstogo i 'Brat'ia Karamazovy' F. M. Dostoevskogo*. Ekaterinburg: Ural. gos universitet, 1992. 20p. [avtoreferat dissertatsii]

- Volovinskaia, M. V.: *Osobennosti ideala i tip ideal'nogo geroia v romanakh Voina i mir L. N. Tolstogo i Brat'ia Karamazovy F. M. Dostoevskogo*, in: Problemy tipologii literaturnogo protsessa: Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Perm': Permskii gos. universitet, 1992, pp. 31–40.
- Vykoupil, S.: *Das geistige 'Duell' Raskol'nikov–Porfirij in deutschen Übersetzungen: Vergleichende Analysen*. Zeitschrift für Slawistik 38,4 (1993):560–83.
- Vysheslavtsev, B. P.: *Russkaia stikhiia u Dostoevskogo*, in: Russkie emigranty o Dostoevskom. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 61–86.
- Wachtel, A. B.: *Utopian Historiography: The Brothers Karamazov As Historical Allegory*, in his: *An Obsession With History: Russian Writers Confront the Past*. Stanford: Stanford University Press, 1994, pp. 123–47.
- Wada, T.: *Dostoyevsky's The Idiot in Tokyo*. Japan Quarterly 36,3 (July–September 1989):315–19.
- Ward, B. K.: *Dostoevsky and the Problem of Meaning in History*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 49–65.
- Waszkielewicz, H.: *Zbrodnia i kara na nowo napisana czyli Siostry krzyzowe Aleksego Riemizowa*. Slavia Orientalis 40,1–2 (1991):3–13.
- Wegner, M.: *Gedanken zum 'russischen Christus' Fedor Dostoevskijs*. Wissenschaftliche Zeitschrift. Geisteswissenschaftliche Reihe/ Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 41,2 (1992):36–38.
- Wegner, M.: *Utopisches-Antiutopisches: Fedor Dostoevskijs 'Son smešnego čeloveka'*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 165–73.
- Whitcomb, C.: *The Temptation of Miracle in Brat'ia Karamazovy*. Slavic and East European Journal 36,2 (Summer 1992):189–201.
- White, H.: *Dostoevsky's Christian Despot*. Russian Language Journal/Russkii iazyk 47, 156–158 (Winter-Spring–Fall 1993):65–79.
- White-Lewis, Jane.: *In Defense of Nightmares; Clinical and Literary Cases*, in: *The Dream and the Text: Essays on Literature and Language*. C. S. Rupprecht, ed. Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 48–70.
- Wohlfarth, I.: *The Politics of Youth: Walter Benjamin's Reading of The Idiot*. Diacritics 22,3–4 (Fall–Winter 1992):161–71.
- Woodward, J. B.: *Overlapping Portraits in Dostoevskii's Idiot*, in his: *Form and Meaning: Essays on Russian Literature*. Columbus, OH: Slavica, 1993, pp. 122–34.
- Woodward, J. B.: *'Transferred Speech' in Dostoevskii's Vechnyi muž*, in his: *Form and Meaning: Essays on Russian Literature*. Columbus, OH: Slavica, 1993, pp. 135–49.

- Zagidullina, M. V.: *Siuzhetnaia struktura romanov F. M. Dostoevskogo i pushkinskoe nasledie*. Cheliabinsk: Cheliabinskii gos. universitet, 1992. 52p. [rukopis']
- Zakharov, V. N.: *Kanonicheskii tekst Dostoevskogo*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 355–59.
- Zakharov, V. N.: *Paradoksy priznaniia: Problema 'traditsii Dostoevskogo' v kul'ture XX veka*, in: *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Edited by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, pp. 19–35.
- Zakharov, V. N.: *Simvolika khristianskogo kalendaria v proizvedeniiakh Dostoevskogo*, in: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo: Sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Zakharov, ed. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1994, pp. 37–49.
- Zakharov, V. N.: *Sindrom Dostoevskogo*. Sever 11 (1991):144–51.
- Zakharova, T. V.: *Dnevnik pisatel'ia kak original'noe zhanrovoe iavlenie i ideino-khudozhestvennaia tselostnost'*, in: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia*. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 251–84.
- Zakharova, T. V.: *Tri 'prigovora'. Dialog o cheloveke (L. Tolstoi–Vl. Solov'ev–F. Dostoevskii)*, in: *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Moskva: Nauka, 1992, v. 10, pp. 113–28.
- Zander, L. A.: *Taina dobra: (Problema dobra v tvorchestve Dostoevskogo)*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 316–32.
- Zarubin, A. G.: *Dinamicheskaia i staticheskaia kontseptsii vremeni v khudozhestvennom tvorchestve*, in: *M. M. Bakhtin: esteticheskoe nasledie i sovremennost'*. Saransk: Izd-vo Mordovskogo universiteta, 1992, v. 2, pp. 260–63. [Bakhtin's Problemy poetiki Dostoevskogo.]
- Zaslavskaiia, O. V.: *Refleksii kak faktor formirovaniia lichnosti geroev Tolstogo i Dostoevskogo*, in: *Tolstovskii sbornik: etika i estetika, voprosy poetiki, tvorcheskii sviazi i traditsii: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Tula: Tulsii gos. pedagogicheskii institut, 1992, pp. 104–9.
- Zen'kovskii, V. V.: *Problema krasoty v mirosozertsanii Dostoevskogo*. *Iskusstvo kino* 11 (1991):108–16.
- Zen'kovskii, V. V.: *Problema krasoty v mirosozertsanii Dostoevskogo*, in: *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 222–36.
- Zhigach, L. V.: *A. Blok i russkaia kul'tura. Preemstvennost' v stanovlenii natsional'no-poeticheskogo soznaniia: Pushkin–Dostoevskii–L. Tolstoi*. Tver': Tverskoi gos. universitet, 1993. 176p.
- Zhigach, L. V.: *F. M. Dostoevskii i A. D. Gradovskii. Polemicheskii dialog: istoricheskii put' Rossii. Konspekt lektsii spetskursa*. Tver': Tverskoi universitet, 1993. 57p.

- Zhigach, L. V.: *Teoriia 'politicheskoi narodnosti' A. D. Gradovskogo v khudozhestvennom vospriiatii F. M. Dostoevskogo*. Tver': Tverskoi gos. universitet, 1992. 55p.
- Zhiliakova, E. M.: 'Frol Silin' N. M. Karamzina i 'Muzhik Morei' F. M. Dostoevskogo, in: *Ot Karamzina do Chekhova: k 45-letiiu nauchno-pedagogicheskoi deiatel'nosti F. Z. Kanunovoi*. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta, 1992, pp. 13–23.
- Zhiliakova, E. M.: *Sintez epicheskogo i dramaticheskogo nachal v tvorchestve F. M. Dostoevskogo (Ot romana Igrok k rasskazu 'Vechnyi muzh')*, in: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza: Monografiia*. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 182–203.
- Zhirikova, M. A.: *Ispoved' i propoved' v sisteme vyskazyvaniia Ivana Karamazova*, in: *Istoki, traditsiia, kontekst v literature: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Vladimir: Vladimirskaia gos. pedagogicheskii institut, 1992, pp. 70–80.
- Zhivolupova, N. V.: *Maskarad Lermontova v tvorchestve Dostoevskogo 60–70-kh gg.: Motiv mshcheniia*, in: *Siuzhet i vremia: sbornik nauchnykh trudov: k semidesiatiletiiu Georgiia Vasil'evicha Krasnova*. Kolomna: Kolomenskii pedagogicheskii institut, 1991, pp. 135–38.
- Zolotonosov, M. A.: 'Sluchainyi chelovek' v Besakh: *genezis, struktura, semantika*, in: *Soderzhatel'nost' form v khudozhestvennoi literature: Mezhvuzovskii sbornik*. L. A. Fink et al., eds. Kuibyshev: Kuibyshevskii gos. universitet, 1989, pp. 61–84.
- Zucal, S.: *Dostoevskij e la fenomenologia del 'religioso' nella svolta epocale*, in his: *Romano Guardini e la metamorfosi del 'religioso' tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*. Urbino: Edizioni Quattro Venti, 1990, pp. 151–85. (Biblioteca di Hermeneutica, 16)
- Zudina, N. M.: *N. F. Pavlov kak predshestvennik F. M. Dostoevskogo v sozdanii kharaktera cheloveka*, in: *Problema traditsii i novatorstva russkoi i sovet-skoi prozy*. Nizhnyi-Novgorod: Nizhnyi-Novgorodskii pedagogicheskii institut, 1990, pp. 80–86.
- Zverev, A.: *Zimnii peizazh: Fridrikh Gorenshtein: tri povesti i odna p'esa*. Literaturnoe obozrenie 12 (1991):16–22. [*Spory o Dostoevskom; Zima 53 goda; Iskuplenie; Mesto*]
- Zvereva, T. V.: *Epigraf k romanu Dostoevskogo Brat'ia Karamazovy i ego sviaz' s Legendoi o Velikom inkvizitore (Aspekt odnoi problemy)*. Vestnik Udmurtskogo universiteta 2 (1991):94–96.

NEWS OF THE PROFESSION
◇
MITTEILUNGEN

The Xth International Dostoevsky Symposium 1998

July 23 – August 2, 1998

The International Dostoevsky Society (IDS) will hold its Xth International Symposium in July 1998 at Columbia University in the city of New York. The Symposium will extend over a full week (the last week of July). Participants will be housed at Columbia's East Campus for about US \$ 60.00 per day (including air-conditioned room, breakfast and lunch). The conference fee, including IDS dues, will be US \$ 150.00 (US \$ 100.00 for spouses).

The conference program will include sessions on *Krotkaia*; Dostoevsky as journalist; Dostoevsky i dukhovenstvo; Dostoevsky and the law; Dostoevsky and the visual arts; Dostoevsky's poetics; and Critical approaches to Dostoevsky. Paper proposals and requests for information should be directed to:

Robert L. Belknap,
Slavic Department
708 Hamilton Hall,
Columbia University, New York, NY 10027, USA
Tel.: USA-212-854-3941
Fax: 212-854-5009
e-mail: rb12@columbia.edu

International Dostoevsky Society
Founded 1971

EXECUTIVE COUNCIL

<i>President:</i>	Malcolm Jones (Great Britain)
<i>Honorary Presidents:</i>	René Wellek † (USA) Dmitrii Likhachev (Russia) Nadine Natov (USA) Georgii Fridlender † (Russia)
<i>Vice-Presidents:</i>	Horst-Jürgen Gerigk (Germany) Toyofusa Kinoshita (Japan) Geir Kjetsaa (Norway) Robin Feuer Miller (USA) Sophie Ollivier (France) Richard Peace (Great Britain) Vladimir Tunimanov (Russia)
<i>Executive Secretary:</i>	Erik Egeberg (Norway)
<i>Treasurer:</i>	Deborah Martinsen (USA)

HONORARY BOARD

Michel Cadot (former President, France)
Robert Louis Jackson (former President, USA)
Rudolf Neuhäuser (former President, Austria)
Nils Åke Nilsson † (former President, Sweden)
Gyula Király (former Vice-President, Hungary)
Reinhard Lauth (former Vice-President, Germany)
Tatiana Nicolescu (former Vice-President, Romania)
Mihai Novicov (former Vice-President, Romania)
Aleksandar Skaza (former Vice-President, Slovenia)
Carl Stief (former Vice-President, Denmark)
Victor Terras (former Vice-President, USA)
Jan van der Eng (IDS founder, Netherlands)
Nina Kaučičvili (former Vice-President, Italy)

REGIONAL COORDINATORS

<i>Australia/New Zealand:</i>	Irene Zohrab
<i>Germany:</i>	Hans Rothe
<i>Belgium:</i>	Martine van Goubergen
<i>Canada:</i>	Bruce K. Ward
<i>France:</i>	Marianne Gourg
<i>United Kingdom:</i>	Diane O. Thompson
<i>Hungary:</i>	Árpád Kovács
<i>Italy:</i>	Rosanna Casari
<i>Japan:</i>	Seiichiro Takahashi
<i>Netherlands:</i>	Jan van der Eng
<i>Poland:</i>	Andrzej Lazari
<i>Romania:</i>	Albert Kovacs
<i>Russia:</i>	Igor Volgin
<i>Scandinavia:</i>	Rev. Henrik Flemberg
<i>South Korea:</i>	Gunn-Young Choi



DRESDEN UNIVERSITY PRESS
ISSN 1013-2309

cover design by Petra Sennfellner

Dostoevsky Studies

**THE JOURNAL
OF THE
INTERNATIONAL
DOSTOEVSKY
SOCIETY**

NEW SERIES
VOLUME 2
1 9 9 8
NUMBER 2



DRESDEN UNIVERSITY PRESS

Editorial Board

Managing Editors:

Erik Egeberg — Universitetet i Tromsø
Gene Fitzgerald — The University of Utah
Horst-Jürgen Gerigk — Universität Heidelberg
Malcolm Jones — The University of Nottingham
Rudolf Neuhäuser — Universität Klagenfurt

Bibliography Editor:

June Pachuta Farris — The Joseph Regenstein Library,
The University of Chicago, 1100 East 57th Street,
Chicago, Illinois 60637, U.S.A.

Editorial Consultants:

Roger Anderson — University of Kentucky
Jacques Catteau — Université de Paris-Sorbonne
Ellen Chances — Princeton University
Gary Cox — Southern Methodist University
Michael R. Katz — The University of Texas at Austin
Robin Feuer Miller — Brandeis University
Sophie Ollivier — Université Michel de Montaigne Bordeaux III
Richard Peace — University of Bristol
Gary Rosenshield — University of Wisconsin-Madison
(President of the North American Dostoevsky Society)
Valentina Vetlovskaia — Russian Academy of Sciences
(Pushkin House), St. Petersburg

Honorary Editors:

Robert Belknap — Columbia University
Michel Cadot — Université de Paris-Sorbonne
Georgii Fridlender † — Russian Academy of Sciences
(Pushkin House), St. Petersburg
Robert Louis Jackson — Yale University
Charles A. Moser — The George Washington University
Nadine Natov — The George Washington University
Nils Åke Nilsson † — Stockholms Universitet
Victor Terras — Brown University

Dostoevsky Studies/New Series is published semi-annually by DRESDEN UNIVERSITY PRESS
(<http://www.dresden-unipress.com>).

Unsolicited contributions are welcome. Please send three copies for evaluation to one of the Managing Editors.

Computer typeset and editorial assistance: Markus Wirtz

Cover design: Petra Sennfellner, Vienna

© 1998 by Dresden University Press.

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission from the publisher.

Printed in Germany on acid-free paper.

DOSTOEVSKY STUDIES

The Journal of the International Dostoevsky Society

New Series

Volume II, No. 2, 1998

Table of Contents ♦ Inhalt

ARTICLES ♦ AUFSÄTZE

SVETLANA GRENIER

- Dostoevsky as a Feminist Reader and Personalist Writer:
Demons and *Jane Eyre* 7

ГАННА БОГРАД

- Влияние визуальных образов на романый мир Достоевского 26

CAROL A. FLATH

- Poor Folk*: An Allegory of Body and Mind 44

ВАЛЕНТИНА Е. ВЕТЛОВСКАЯ

- Логическое опровержение противника в «Преступлении и
наказании» Достоевского 62

IRINA REYFMAN

- Stavrogin as Duelist 80

ПАВЕЛ ФОКИН

- К истории создания «поэма» Ивана Карамазова
«Великий инквизитор» 92

BIBLIOGRAPHY ♦ BIBLIOGRAPHIE

JUNE PACHUTA FARRIS

- Current Bibliography 1995–1997 103
Reference 104

Serial Publications	104
Dissertations, Theses	104
Articles, Essays, Books, Festschriften, Manuscripts.....	106

OBITUARIES ♦ NACHRUFE

René Wellek, 1903–1995 (<i>Horst-Jürgen Gerigk</i>)	191
Georgii M. Fridlender, 1915–1995 (<i>Malcolm Jones</i>)	199
Георгий М. Фридлиндер, 1915–1995 (<i>Владимир А. Туниманов</i>)	201
Nils Åke Nilsson, 1917–1996 (<i>Geir Kjetsaa</i>)	208

NEWS OF THE PROFESSION ♦ MITTEILUNGEN

General Assembly of the International Dostoevsky Society	213
Отчет о заседании Генеральной Ассамблеи Международного Общества Достоевского 1998 г.	215

ARTICLES ◇ AUFSÄTZE

SVETLANA GRENIER

Georgetown University, Washington, D.C.

Dostoevsky as a Feminist Reader and Personalist Writer: *Demons* and *Jane Eyre*¹

On 14 September 1849, Dostoevsky wrote to his brother Mikhail, “The English novel in [the current issue of] *Notes of the Fatherland* [*Otechestvennye zapiski*] is extraordinarily good” (28 [1]:161)² Dostoevsky is referring to Charlotte Brontë’s *Jane Eyre*, a translation of which was then being published in *Notes of the Fatherland*. The first installment appeared in the February 1849 issue, where Part Two of Dostoevsky’s *Netochka Nezvanova* was printed;³ the last installment came in October. Dostoevsky read Brontë’s novel while he was confined in Sts. Peter and Paul Fortress. In the letter quoted above the writer is responding specifically to the September issue of the journal, which contained one of the climactic episodes of the Thornfield sequence—Jane’s confession to Rochester and his proposal of marriage. In *Demons* (*Besy*) Dostoevsky would

¹ Parts of this article were presented as papers at the BASEES conference in Cambridge, England, in April 1998 and at the International Dostoevsky Society Symposium in New York in July 1998. I would like to thank Penny Burt, Jon Frederickson, Olga Meerson, Maude Meisel, Marcia Morris, and Nancy Workman, who read various drafts of this essay and made many helpful suggestions.

² All references to Dostoevsky’s works will be given in parentheses in the text, citing the volume and page number of F. M. Dostoevskii, *Polnoe sobranie sochinenii v tridsati tomakh*, 30 vols., Leningrad: AN SSSR, 1972–90.

³ Joseph Frank speculates on the possible influence of *Jane Eyre* on Dostoevsky (in *A Raw Youth*) and notes how Dostoevsky would have been “struck by its resemblance to his own *Netochka Nezvanova*.” *Dostoevsky: The Years of Ordeal 1850–1859*. Princeton: Princeton UP, 1983:24. The resemblance is indeed striking and suggests an affinity between the two authors’ minds—an affinity that would be a necessary premise for the borrowing I explore in this essay. Thus, I contest Olga Demidova’s claim that Brontë’s novels, while having a significant influence on Russian women writers, “had virtually no impact on the development of men’s literature.” See her *Russian Women Writers of the Nineteenth Century*, in: *Gender and Russian Literature: New Perspectives*, trans. and ed. Rosalind Marsh, Cambridge: Cambridge UP, 1996:100. Cf. also O. R. Demidova, *The Reception of Charlotte Brontë’s Work in Nineteenth-Century Russia*, in: *The Modern Language Review*, 89 (1994):689–696.

transform both the Jane-Rochester plot line and this particular scene (Jane's confession in the garden).

Dostoevsky reworked Brontë's plot and characters in order to express the central concern of his polyphonic poetics—namely, Christian Personalism. In the Russian context, this means restoring the absolute dignity of every human being as a person and thus as a philosophical subject. Dostoevsky's personalism gave rise to, as well as was discovered and articulated by, the Russian religious philosophers of the turn of the century and their direct descendant, Mikhail Bakhtin. As Vladimir Soloviev put it in his speech at the writer's funeral, Dostoevsky "loved, above all, the living human soul... and believed that *all of us* are God's kin, believed in the infinite divine power of the human soul, which triumphs over every kind of external violence and every kind of internal fall."⁴ As we shall see, Dostoevsky's "feminism" is a subset of his personalism, the core concern to which he subordinates all other issues—in intertextual transformations as much as elsewhere.

Plot and Character Parallels

The double love triangle of *Demons* repeats that of *Jane Eyre* in a number of very specific ways. In both novels we encounter a dark, demonic, Romantic hero (Rochester, Stavrogin) who is publicly pursuing, and apparently planning to marry, a tall, dark-haired, dark-eyed, loud-spoken, and arrogant society beauty (Blanche Ingram and Liza Tushina [Drozdova], respectively). The hero also maintains a clandestine relationship with a penniless young woman of obscure origin and quiet demeanor, who lives in his house as a dependent (Jane, the governess and former ward; Dasha, the ward). The hero confides in this woman and entrusts her with secret and even dangerous missions, which in both cases have to do with his concealed marriage and his wife's brother (Rochester has Jane act as a nurse for Bertha's brother Richard Mason; Stavrogin asks Dasha to convey money to Maria Timofeevna's ne'er-do-well brother, Captain Lebiadkin).

⁴ V. S. Solov'ev, *Filosofia iskusstva i literaturnaia kritika*, Moscow: Iskusstvo, 1991:226. All italics are mine unless noted otherwise. Cf. also, in *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*, "To believe in man means to acknowledge in him something *more* than what is apparent, means to acknowledge in him that strength and that freedom which links him to the Divinity." Ibid.:255 (Solov'ev's emphasis). On Dostoevsky's personalism, see especially Berdiaev, *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, Ch. II, passim, in: *Filosofia tvorchestva, kul'tury i iskusstva*, 2 vols., Moscow: Iskusstvo, 1994. On personalism, see *Russian Philosophy*, ed. James M. Edie et al., Knoxville: University of Tennessee Press, 1976, vol. III:143–147 ("Nicholas Berdyaev") and 149–181 (selections from Berdiaev), and also, 317–318 (on the personalist elements of Lossky's "intuitivism").

Finally, and most importantly, the hero has a shameful secret: he is married to a madwoman. Making this marriage public would bring society's scorn on him. He wishes her gone—both for this reason and because she stands in the way of his “regeneration” (JE 236),⁵ or “resurrection” (10:399), to be attained through a marriage with a pure young woman. In the end, the mad wife dies dramatically, her death accompanied by a big fire. In addition to this striking coincidence of plot pattern, one finds textual ‘echoes’ of *Jane Eyre* motifs in several passages of Dostoevsky's novel, one of which I will discuss in detail later in the article.

Notebooks for *Demons* also indicate that Dostoevsky was, consciously or unconsciously, using Brontë's text as a model. For example, in March 1870 Dostoevsky wrote: “NB. A romantic episode is necessary. *Their love will consist in the Ward's* [the future Dasha's] one minute *thinking* that he [the Prince, i. e., Stavrogin] does love her, the next minute thinking that he does not. There will be vacillation—and herein will lie the sweetness of the romance” (11:131). Anyone who has swooned over *Jane Eyre* as a teenager will testify that such vacillations are the mainstay and hallmark of the Thornfield episode. What is even more important for my purposes, this note shows that Dostoevsky was planning to present the romance *from Dasha's point of view* (it is *the Ward's* thoughts that are presented) and to have the reader identify with her.⁶

Character Transformations as Index of Dostoevsky's Feminist Polyphony

Dostoevsky transforms the participants of Brontë's triangles in several ways: he makes the adulterous hero a much more sinister character; he makes both young women ambiguous (rather than making one unquestionably sympathetic, like Jane, and one antipathetic, like Blanche); and he makes the madwoman fully human, likeable, and prophetically insightful. Indeed, he distributes Jane's features and speeches among all three heroines, and, as we will see, some male heroes.

⁵ All references to *Jane Eyre* will be given in the text and will follow The Modern Library edition, NY: Random House, 1950.

⁶ Cf. another note, from August 1870: “When he [the Prince] was abroad he revealed to the Ward *alone* what situation he is in. This shows to what extent the Ward has struck him. [Cf. Rochester confiding in Jane]. The Ward senses it herself, and because of such a somber and proud man revealing *such* a secret to her she realizes the degree of her influence over him. *She* fell in love with him. But *he* thinks she cannot divine that he loves her. [Cf. Rochester being unsure of Jane's love and arranging the whole charade with Blanche in order to make Jane jealous.]” (11:204; Dostoevsky's emphasis).

The direction of Dostoevsky's transformations brings out several important characteristics of his attitude to the woman question. By probing deeper into certain issues raised by Brontë, he proposes what might be called his own, dialogic and Christian, feminism.

Dostoevsky's feminism follows necessarily from his dialogism. Amy Mandelker has recently called for "a feminist poetics. . . that can locate misogynist elements in *textual discourse*."⁷ I define an author's feminism, in philosophical rather than political terms, as that author's willingness and ability to imagine men and women as spiritually equal. As a strictly *literary* feature, as a "specificity of discourse or representation,"⁸ such feminism would entail an ability, for a male author, to present his female characters as autonomous philosophical *subjects*, not as objectified "Others."⁹ Dostoevsky's feminism is "Christian" because he derives this polyphonic attitude toward women—and all those who are markedly 'the Other'—from the Gospels. In fact, his feminism is but a facet of his personalism, expressed in the belief that every human being, whether male or female, is made "in the image and likeness" of God.¹⁰ As such, every person has absolute value and is characterized by unfathomable depth and infinite freedom.¹¹

Dostoevsky's polyphony is a logical artistic expression of his personalism.¹² Polyphony demonstrates his willingness to present *all* of his characters, male or female, as subjects. Yet he is not a woman, and therefore his *ability* to construe and construct *women* as philosophical subjects requires special empathic insight. He attains this empathy by listening attentively to women's voices, as his use of *Jane Eyre* demonstrates.¹³

⁷ *Framing Anna Karenina: Tolstoy, the Woman Question, and the Victorian Novel*, Columbus: Ohio State UP, 1993:18.

⁸ Ibid.

⁹ Cf. "[W]hat peculiarly signalizes the situation of a woman is that she—a free and autonomous being like all human creatures—nevertheless finds herself living in a world where men compel her to assume the status of the Other. They propose to *stabilize her as an object*. . ." Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley, New York: Knopf, 1952:xxxiii. Quoted in Nina Pelikan Straus, *Dostoevsky and the Woman Question: Rereadings at the End of a Century*, New York: St. Martin's, 1994:128.

¹⁰ Genesis 1:26.

¹¹ Cf. "[Dostoevsky's] whole worldview was imbued with personalism," Berdiaev, p. 36: in Dostoevsky's view, "Even in the very last person, in the most horrible human fall, God's image and likeness is preserved." Ibid.:43.

¹² Cf.: "Thus the new artistic position of the author with regard to the hero in Dostoevsky's polyphonic novel is a *fully realized and thoroughly consistent dialogic position*, one that affirms the independence, internal freedom, unfinalizability, and indeterminacy of the hero." Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984:63 (Bakhtin's emphasis).

¹³ In *Reading Women in Dostoevsky*, Harriet Murav describes how Dostoevsky "takes on the

The Dialectics of Objectification and Anti-Objectification in Brontë

In the last twenty years it has become a commonplace of *Jane Eyre* criticism to consider Bertha, Rochester's mad wife, as a double for Jane herself. Bertha is sometimes taken to symbolize Jane's repressed sexuality, at other times, Jane's suppressed rage at the patriarchal society confining her (hence the title of the influential study on British women writers, *The Madwoman in the Attic*).¹⁴ This purely symbolic interpretation of Bertha relieves the critic of some awkward tasks: accounting for her fate as an actual human being in the world of this (feminist) novel and explaining why, as Nina Baym puts it, "a woman's death [is] a good thing for women."¹⁵ Baym astutely points out the contradiction involved in such a symbolic reading of Bertha: "'She' is simply the figuration of anger. . . Her disappearance will. . . mark the passing of a false order, *not the passing of a female subject*."¹⁶

The critics' failure to perceive Bertha as a subject is not surprising, considering all the "work Brontë has put into defining [her] out of humanity"¹⁷—in other words, into objectifying her. For all we know, Rochester's wife is not a human being at all but a "hyena" (as Jane calls her in the scene after the failed wedding; indeed she refers to Bertha as "it") (JE 317) and a "demon" (as Rochester refers to her) (JE 318). Bertha can have no voice or subjectivity in their view. And yet, she clearly has some sort of consciousness: the reader is made aware of the fact that she is "cunning" (JE 327, 451), and is obviously furious that Rochester is planning to marry Jane.

Rochester, Jane, and the reader are all implicated in wishing Bertha dead. And we are spared the need to feel guilty for this wish. Initially Jane invites the reader to feel a certain compassion for Bertha. She says to Rochester, "[Y]ou are inexorable for that unfortunate lady: you speak of her with hate—with vindictive antipathy. It is cruel—she cannot help being mad" (JE 326). Yet, after

'women's work' of reading" in the *Diary of a Writer*, "trad[ing] gender roles with his fictitious heroines and feminized heroes, who read beyond the surface of another's words to the voice within." In: *A Plot of Her Own: The Female Protagonist in Russian Literature*, ed. Sona Stephan Hoisington, Evanston, Ill.: Northwestern UP, 1995:57, 56. Dostoevsky's admiration for George Sand, as well as her influence on his portrayal of women, is discussed in many sources, most recently by Pelikan Straus.

¹⁴ Cf. Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Imagination*, New Haven: Yale UP, 1979. For a summary of various interpretations, cf. Laurence Lerner, *Bertha and the Critics*, in: *Nineteenth-Century Literature*, 44 (1989):273–76.

¹⁵ Nina Baym, *The Madwoman and Her Languages: Why I Don't Do Feminist Literary Theory*, in: *Feminist Issues in Literary Scholarship*, ed. Shari Benstock, Bloomington: Indiana UP, 1987:48.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

Rochester describes Bertha's character, which *according to him* was despicable even before her madness set in, Jane does not question his attitude any more. The reader, who identifies by turns with Jane and Rochester, can't help wishing that Bertha might be removed from the picture—might “pass away.” Bertha's madness, coupled with her many “vices,” her “violent and unreasonable temper,” her “common, low, narrow” and *hopelessly uneducable* “cast of mind” (JE 332), absolves all those involved from any concern for her.

Laurence Lerner places Bertha in the context of the “bad wife” motif present in several other Victorian novels, where the wife is an object blocking the husband's progress and happiness: “[I]t exonerates both husband and author. . . [M]adness, like minor character status, is a device for keeping certain items off the agenda.”¹⁸ Dostoevsky's personalism would not allow him to reduce even his minor characters to the level of “devices,” i.e., objects. As we shall see, when he turned to Brontë's text his central concern was the rejection of any objectification (or Bakhtin's ‘*oveshchestvlenie*’) of another human being.¹⁹

Dostoevsky was *drawn* to Brontë in the first place, however, because he found a similar *anti-objectifying* attitude in her. Brontë protests against the objectification of women in many ways. Most notably, she endows her heroine with an autonomous voice and with the authority that automatically accompanies the status of narrator. Furthermore, Jane herself repeatedly fights Rochester's attempts at objectifying *her*. For example, in her confession to Rochester she proclaims her equality with him before God; later, she refuses to be treated as a harem slave during Rochester's “Turkic courtship.”²⁰ When Jane leaves Thornfield after learning of Rochester's marriage, it is, among other things, a protest against his attempt to treat her as an object: in his desire to possess her, he wanted to conceal his marriage from her rather than give her the opportunity to decide her own course of action with full knowledge of the facts (“faith was blighted—confidence destroyed!” [JE 321]).²¹

¹⁸ Lerner, p. 299.

¹⁹ Cf. “[T]he major emotional thrust of all Dostoevsky's work, in its form as well as its *content*, is the struggle against a *reification* [*oveshchestvlenie*] of man. . .” Bakhtin, p. 62. In *Demons* Dostoevsky anticipated Jean Rhys's famous rewriting of *Jane Eyre* (Wide Sargasso Sea [1966]), in which Rhys decided to turn Bertha into a subject and to “write [her] a life.”

²⁰ Cf. Adrienne Rich, *Jane Eyre: The Temptations of a Motherless Woman*, in: *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966–1978*, New York: Norton, 1979:100.

²¹ Cf. Isaiah Berlin: “[T]o manipulate men . . . is to deny their human essence, to treat them as objects without wills of their own, and therefore to degrade them. . . [T]o lie to men . . . is, in effect to treat them as sub-human,” *Two Concepts of Liberty*, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford UP, 1969:137. I was directed to this essay by Pelikan Straus's book.

Although she posits Jane as a subject, Brontë allows other women characters—most importantly, Bertha and Blanche Ingram—to be objectified.²² Rochester has no pangs of conscience when he plays a cold-blooded game of pretending to court Blanche since he has successfully “finalized” her: he declares that “[h]er feelings are concentrated in one—pride” (JE 284). In other words, according to Rochester, Blanche is not a full-fledged human being. The only other authoritative perspective on Blanche is Jane’s, and Jane’s descriptions of Blanche are no less finalizing:

Miss Ingram was a mark beneath jealousy: she was too inferior to excite such a feeling... She was very showy, but she was not genuine; she had a fine person, many brilliant attainments; but her mind was poor, her heart barren by nature: nothing bloomed spontaneously on that soil;... She was not good; she was not original: she used to repeat sounding phrases from books: she never offered, nor had, an opinion of her own. She advocated a high tone of sentiment; but she did not know the sensations of sympathy and pity; tenderness and truth were not in her. (JE 199–200, ch. 18)²³

Anti-Objectification in Dostoevsky: Splitting Jane the Subject into Three Heroines

Dostoevsky eliminates all of Brontë’s finalizing and objectifying tendencies. He transforms the raving, non-verbal “madwoman in the attic,” into the prophetic “holy fool”—the Lame Woman (*Khromonozhka*) in Zarechie (“Across the River”). Of the three heroines, Maria Timofeevna Lebiadkina speaks the most, speaks most authoritatively, and is the only one who speaks at length on religion and other subjects not directly relating to Stavrogin. In many respects, she inherits Jane’s features: she is also “poor, obscure, plain, and little” (to use Jane’s self-description [JE 274]). She had also formerly been a ward of some rich benefactress, according to Peter Verkhovensky. Most importantly, she speaks to Stavrogin with authority, from a position of unexpected social equality, stemming from definite spiritual superiority—just as Jane does in the confession scene. Finally, she refuses to retire to a remote place with him, just

²² Cf. “To earn the status of narrator, [Jane] must overcome Blanche, Mrs. Reed, Mr. Brocklehurst, virtually everyone and anyone who stands in her way. ... [I]n order for her to emerge as the knowledgeable spokesperson of other identities, these differences must ... reveal themselves as a lack, just as Blanche ceases to be another person and becomes a non-person.” Nancy Armstrong and Leonard Tennenhouse, *Introduction: Representing Violence, or ‘How the West Was Won’*, in: *The Violence of Representation: Literature and the History of Violence*, ed. Nancy Armstrong and Leonard Tennenhouse, London: Routledge, 1989:8.

²³ Cf. Armstrong’s and Tennenhouse’s commentary on this passage, *ibid.*:7–8.

as Jane refused after the failed wedding. Thus Lebiadkina combines certain features of both Bertha and Jane. She is endowed with a voice of her own.

Liza (in *Demons*) resembles Blanche (in *Jane Eyre*) in appearance and, to an even greater extent, in manner and plot situation. Both tend to talk and laugh (JE 185), both are arrogant and imperious, both rule over their haughty yet weak mothers, and both pursue men who don't love them (as both know in their hearts). Unlike Blanche but like Jane, however, Liza has a social conscience: wishing to be "useful in some way" (10:104), she intends to publish a yearbook of Russian life (a pet idea of Dostoevsky himself, which later found expression in *The Diary of a Writer*). Also, like Jane and Lebiadkina, Liza refuses to go away with Stavrogin as his mistress; she refuses "to be [his] tender-hearted nurse" (10:402). Yet, unlike Jane, she has no 'center' which would prevent her from succumbing to Stavrogin and which would allow her to go on living after the debacle of her elopement. In spite of many similarities in character and plot situation between Liza and Blanche, Dostoevsky consistently resists Brontë's finalizing tendencies by a dramatic shift in the point of view. While Blanche is seen through the eyes of a rival (Jane), Liza is presented by a sympathetic observer and even secret admirer (the Chronicler). Thus, Liza combines certain features of Blanche with certain features of Jane. This enables her to escape finalization.

Dasha also inherits from Jane certain important characteristics. Like Brontë's heroine, Dasha is "reasonable" ('razumnaia'); she is usually calm and apparently imperturbable. Both Jane and Dasha are unconcerned with the opinion of society people and are ever ready to leave their comfortable situations. Like Jane, and even more than Liza, Dasha exhibits concern for "the common cause" (10:105): she intends to become a nurse or an itinerant Gospel seller.

Where Dostoevsky Parts Ways with Brontë in His Conception of Dasha

Dasha differs from Jane in one crucial respect, however. Jane, "the ministrant spirit" (JE 220) *literally* nurses the physically crippled, though spiritually regenerated, Rochester *at the end* of the novel. This takes place at Rochester's estate of Ferndean, *a remote and solitary place*. This motif of illness and of woman as a nurse reappears in *Demons*. Dasha, *from the beginning* of her relationship with Stavrogin, sees him as "very ill" (10:230). His illness is spiritual: it is his possession.²⁴ Liza echoes this view of the apparently physically whole Stavrogin as spiritually and emotionally crippled: she calls Stavrogin

²⁴ Cf. Olga Meerson, *Dostoevsky's Taboos*, Dresden: Dresden UP, 1998, Ch. 3.

"as good as any cripple (*vy vsiakogo beznogogo i bezrukogo stoite*)."²⁵ While Liza refuses to become Stavrogin's "nurse" and to help him achieve a "resurrection," Dasha more than once states her readiness to follow him wherever he might want to go, which in the end turns out to be *a remote, solitary place* in Switzerland. Thus, unlike Jane, Dasha is prepared to "nurse" Stavrogin *before* his regeneration takes place.

As I have demonstrated elsewhere, Dasha's behavior, upon careful consideration of the few details we are given about her, *appears* to be motivated by the ideal of kenotic, Christ-like self-sacrifice (cf. Dostoevsky's notebooks for *Demons*: "The Ward immediately sacrifices herself and goes to him, forgiving everything. The more miserable he is, the more she loves him. And she has grasped that he is miserable" [11:175]).²⁶ This is the basic difference between Brontë's individualistic self-assertive feminism (Jane) and Dostoevsky's Christian 'feminism' (Dasha).²⁷

One could argue that positing such self-sacrifice as an ideal for *women* amounts to the usual masculinist manipulation. It puts them on the pedestal of "terrible perfection," which they are "supposed to incarnate... or else."²⁸ My response would be twofold. First, Dostoevsky, by employing a narrative technique very different from Brontë's, especially in his portrayal of Dasha's reservedness, makes her a much more enigmatic and ambiguous figure than Jane. As a result, her sacrifice is ultimately perceived by the reader with a great deal of ambivalence. The reader does not know whether this self-sacrifice is good or bad—or what motivates it. Nor does the reader know to what degree Dasha is consciously aware of the moral shadings of her choice. Hence, Dasha's open-endedness.²⁹

Secondly, Dostoevsky obviously recommends self-sacrifice not only for women: Dasha's brother, Pavel Shatov, is also ready to sacrifice himself—both for his ideas and for his beloved. Likewise, Prince Myshkin in *The Idiot*. In

²⁵ This incorporation of Rochester's real armlessness as Stavrogin's *figurative* armlessness into Dostoevsky's text confirms *Jane Eyre's* role in the genesis of *Demons*, according to Robert L. Belknap's "law of conservation": "In a known source for *The Brothers Karamazov*, one should look for the disposition of every element somewhere in the novel. In a probable or possible source, the presence or absence of incidental elements may help determine whether the passage is a source," *The Genesis of 'The Brothers Karamazov': The Aesthetics, Ideology, and Psychology of Making a Text*, Evanston: Northwestern UP, 1990:104.

²⁶ Cf. my *Dasha Shatova (Demons [Besy]): Dostoevsky Reading and Rewriting the Russian Ward (Vospitannitsa) Tradition*, in: *New Zealand Slavonic Journal* (forthcoming).

²⁷ On Jane's individualism, cf. Gayatri Chakravorty Spivak, *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, in: *Critical Inquiry* 12 (1985):243–69, see especially pp. 246–51.

²⁸ Barbara Heldt, *Terrible Perfection: Women and Russian Literature*, Bloomington: Indiana UP, 1987:5.

²⁹ Cf. n. 26.

fact, both Shatov and Myshkin testify to the fact that, in Dostoevsky's poetics, self-sacrifice ennobles and empowers characters—and is not in any way correlated with their gender or social status. Generosity comes from a spiritual surplus, a surplus equally available to social “have’s” and “have-nots” (including dependent women).³⁰

Textual Echoes: Appropriating and Universalizing a Woman's Voice

In the most unexpected, and yet most striking and telling, transformation of *Jane Eyre* in *Demons*, Dostoevsky gives to a man, Shatov, some of Jane's most memorable words: “I am not talking to you now through the medium of custom, conventionalities, or even of mortal flesh:—*it is my spirit that addresses your spirit; just as if both had passed through the grave, and we stood at God's feet, equal,—as we are*” (JE 274). Shatov echoes these words—which are usually perceived as Jane's veritable feminist declaration—in a scene with Stavrogin which thematically and structurally parallels Jane's scene with Rochester in the garden.

In *Jane Eyre* (Ch. 23), Rochester informs Jane that he will soon publicly announce his impending marriage to Blanche. In order to provoke Jane's confession, he pretends to be indifferent to the fact of her imminent departure and feigns ignorance of her feelings towards him. As a result, Jane is forced to explain to him why she is grieving over the necessity of parting from Thornfield. She speaks with energy and indignation, both expressing her despair and emphatically asserting her own equality with him—and indeed her moral superiority: she would scorn entering into a loveless, mercantile marriage, such as the one he seems to be planning to contract with Blanche.

In a parallel scene in *Demons* (II.1.vi—Ch. “Night”), Stavrogin tells Shatov of his intention to announce publicly his marriage to Maria Timofeevna, an act which Shatov refers to as “shameful and vile” (*vy zhenilis', tak pozorno i podlo*) (10:201–2).³¹ Shatov, like Jane, shows much emotion in this dialogue; Stavrogin, like Rochester, remains cool, indifferent, and slightly condescending.

³⁰ Dostoevsky's treatment of self-sacrifice is in marked contrast to Tolstoy's. In *War and Peace* Tolstoy contrasts the unselfconscious self-sacrifice, overflowing from the “surplus” of “those who have” (e. g., Natasha Rostova giving up carts to the wounded) to the self-conscious, and ultimately false, self-sacrifice of “have-nots” (Sonia giving up Nicholas). Both “having” and “not having” are correlated with the character's social status. Cf. my *Tolstoy's Wards as Index of His Progression Towards Feminism and Polyphony*, in: *Russian Literature* (forthcoming).

³¹ Stavrogin uses the very same phrase that Rochester used in Vvedensky's translation of *Jane Eyre* to indicate when he will announce his marriage: “na etikh dniakh” (“one of these days”).

Both Jane and Shatov are motivated by disillusionment and a certain degree of moral squeamishness. Jane is incredulous and indignant in the face of Rochester's ignoble marriage plans. Shatov is just as amazed and offended by Stavrogin's failure to admit his marriage (10:191) at Varvara Petrovna's gathering; Stavrogin "had meant too much in [his] life" (10:191). Shatov's shock in the face of Stavrogin's "lie," which he perceives as his hero's "fall" (10:191), incorporates Jane's later reaction to the revelation of Rochester's real marriage: "the attribute of stainless truth was gone from his idea. Mr. Rochester was not to me what he had been; for he was not what I had thought him" (JE 321). Here Dostoevsky is condensing into one scene two motifs which occur at different points in Brontë's novel—Jane's anger at Rochester for planning to marry Blanche and her disappointment in him for having lied to her about Bertha. As a result, Shatov also has two reasons to be surprised and disappointed by Stavrogin's behavior: in addition to Stavrogin's lie about Lebiadkina, Shatov berates him for participating in Verkhovensky's revolutionary group.³²

At the climax of her speech, Jane articulates the philosophical and theological argument for her equality with Rochester. Below I will quote Brontë's original followed by Irinarkh Vvedensky's translation which Dostoevsky read (as well as its translation back into English).³³ I will then comment on the verbal 'echoes' of the translation in Dostoevsky, considering them in comparison with both the original and the translation. Words that do not correspond between the translation and the original, i. e., those that Vvedensky omits from the original or adds in translation, will be in italics.

Brontë, *Jane Eyre*:

I am not talking to you now through the medium of custom, conventionalities, or even of mortal flesh:—it is my spirit that addresses your spirit; *just as if both had passed through the grave*, and we stood at God's feet, equal,—*as we are!* (274; words in italics are not translated).

³² According to Belknap's "law of conservation," this is typical of Dostoevsky's intertextual economy: "In Dostoevsky's creative laboratory, literary matter is neither created nor destroyed," Belknap, p. 103.

³³ For intertextual purposes, Vvedensky's 1849 translation, *Jenny Eyre* (sic!), was Dostoevsky's 'original' *Jane Eyre*. Thus, comparing and contrasting this Russian translation with both the original English novel and its interpretation in *Demons* requires that its phrasing be treated as the intermediary source. While I mostly agree with Nina Perlina that "[t]he way borrowings from works in translation influence Dostoevsky can be compared to various pictures, scenes, sceneries, landscapes, or intellectual situations" (*Varieties of Poetic Utterance: The Quotation in 'The Brothers Karamazov'*), the textual analysis and close reading of Vvedensky's translation will demonstrate that in certain cases the verbal texture of the translation must be taken into consideration.

Vvedensky, *Дженни Эйр*:

В сторону условные приличия джентльменских обществ — в сторону язык притворства, лести, напыщенного остроумия или жеманства: — говорю с вами как человек с человеком, или, правильнее, дух мой обращается теперь к вашему духу, и вы можете вообразить, что нет на нас брэнной оболочки тела, и что оба мы стоим перед престолом небесного Отца, беседуя как равный с равным. (Otechestvennyye zapiski, v. 65 [September 1849], p. 258)

(Away with the conventional decorum of aristocratic circles—away with the language of dissimulation, flattery, puffed-up wit or pretentiousness— I speak to you now as one human being to another, or rather, my spirit is now addressing your spirit and you can imagine that we have both been divested of our body's mortal covering and are standing before the throne of the heavenly Father, conversing as two equals.) (Words in italics are added by Vvedensky)

If we look carefully at all the italicized words and phrases we will see two rather pronounced tendencies. Vvedensky's first tendency is to strengthen the elements of social protest, stressing the characters' class inequality. For example, "I am not talking to you through the medium of customs, conventionalities..." expands to: "*В сторону условные приличия. . . up to . . . как человек с человеком*" ("Away with conventional decorum... human being to another"—see above). In an earlier passage, he makes Jane's "I am poor, *obscure*" more 'graphic', rendering it as "*я бедна и не принадлежу к вашему блистательному кругу*" ("I am poor and don't belong to your illustrious society") (OZ 65:258)

Shatov's speech echoes the original's ideas and the translation's *words, images, and rhetorical turns of phrase*—except that Dostoevsky renders every part of Jane's message more concisely than Vvedensky. In this respect (and in one other, which has to do with Vvedensky's second tendency to be discussed later, Dostoevsky is indeed much closer to the original than Vvedensky. At the same time, practically every element of Shatov's speech can be found in Brontë's passage as rendered by Vvedensky ('quotations' from Brontë will be italicized below).

Demons

Jenny Eyre (translation)

Мы два существа

*Я существо разумное, одаренное
независимую волей. . .*

и сошлись в беспредельности. . . в

*дух мой обращается теперь к вашему
духу, и вы можете вообразить, что
нет на нас брэнной оболочки тела, и*

последний раз в мире.

Оставьте ваш тон и возьмите
человеческий!

Заговорите хоть раз в жизни голосом
человеческим.

Опять вы улыбаетесь ванию
брезгливою светскою улыбкой.

Прочь барича! (10:195)

(We are two *beings*

*and we have come together in infinity...
for the last time in the world.*

*Abandon your tone and take a human
one! At least for once in your life speak
in a human voice. . . .*

*Again you smile that squeamish, worldly
smile. . . .*

Away with [proch'] the young squire!)

что оба мы стоим перед престолом
небесного Отца, беседуя как равный
с равным.

В сторону условные приличия
дженгильменских обществ—. . .

. . . —говорю с вами как человек с
человеком.

в сторону язык притворства, лести,
напыщенного остроумия или
жеманства (OZ 65:258)

(I am a rational *being*, endowed with
independent will

my spirit is addressing your spirit and
you can imagine that *we have both been
divested of our body's mortal covering
and are standing before the throne of the
heavenly Father, conversing as two
equals.*

—I speak to you now as one human being
to another.

Away [*в сторону*] the conventional
decorum of artistic circles—away
with the language of dissimulation,
flattery, puffed-up wit or
pretentiousness.)

In the first sentence of the quoted passage, Dostoevsky appears to have imitated even the sound structure (alliteration) of Vvedensky's wording. The words "soshlis' v bespredel'nosti... v poslednii raz v mire" incorporate all the recurrent sound combinations present in "net na nas brennoi obolochki tela I chto my oba stoim pered prestolom nebesnogo Ottsa. beseduia kak ravnyi s ravnym" (cf. *bes* < *bes*, *bes*; *pred* < *bre*, *pered*, *pre*; *del'*-s, *sled* < *tel*, *sed*; *nos* [*nas*] < *na nas*; *st* < *st*, *st*; *posl* < *bol*, *p-stol*; *nii-raz[s]-v-m-r* < *ravnyi-s-ravnym*). Moreover, Brontë's context provides a clear motivation for Shatov's words, "we have come together in infinity... *for the last time in the world*"—which otherwise have no discernible contextual motivation: it is only at the end of the scene that Stavrogin announces that he will not visit Shatov anymore. Shatov's line makes perfect sense, however, as an echo of two motifs

in Brontë: the figurative image of two souls that have passed through the grave and are conversing “at God’s feet” (cf. “in infinity”) and a literal one, of Jane speaking to Rochester “for the last time” before their parting.

In the light of these striking thematic and verbal parallels, others, in the same context, become more conspicuous. Both Jane and Shatov begin their speech by demanding respect. They are outraged by their interlocutor’s lack of understanding and rebel against what they perceive as his finalization of them as less than human because of their lowly social status. In the Russian translation Jane speaks “s odushevleniem” (“with animation”) Shatov “iarostno” [furiously]:

Jane Eyre:

“I tell you I must go!” *I retorted, roused to something like passion. “Do you think I can stay to become nothing to you? Do you think I am an automaton?—a machine without feelings? and can bear to have my morsel of bread snatched from my lips, and my drop of living water dashed from my cup? Do you think, because I am poor, obscure, plain, and little, I am soulless and heartless? You think wrong!—I have as much soul as you,—and full as much heart! (Italicized words will be ‘echoed’ in Dostoevsky’s text; bold words are absent from Vvedensky’s translation) (JE 273–74)*

Дженни Эйр:

— Я должна ехать — и уеду! *возразила я с одушевлением.* — Неужели вы думаете, что я соглашусь перед вами разыгрывать роль ничтожной твари? Неужели вы думаете, что я автомат, бесчувственная машина, и могу переносить хладнокровно, когда выливают из чаши моих наслаждений единственную калю живой воды? Неужели думаете вы, что нет во мне души и сердца потому только, что я бедна и не принадлежу к вашему блистательному кругу? — вы ошибаетесь, милостивый государь! Есть во мне душа, такая же как и в вас, и сердце мое **бьется для высоких чувств и наслаждений.** (Bold words are added by Vvedensky) (OZ 65:258)

Dostoevsky condenses Jane’s speech into Shatov’s demand for respect and understanding. Shatov requests that Stavrogin assume a different “tone.” The structure of Jane’s speech (thrice repeated “Do you think that...”) is imitated in the triple repetition of “ia trebuu” (“I demand”).

Demons

— И с тем, однако, — *подхватил яростно* Шатов, — чтобы вы переменяли ваш тон. Слышите, я *требую*, (. . .)

Я уважения прошу к себе, *требую!* — кричал Шатов, — не к моей личности, — к черту ее, — а к другому, на это только время, для

несколько слов. . . (. . .) Поймите же, что я этого требую, требую, иначе не хочу говорить, не стану ни за что! (10:195)

("And with this, by the way," Shatov went on fiercely, "that you change your tone. Do you hear? I demand, (...)")

"I ask, I demand to be respected!" Shatov went on shouting. "Not for my person—to hell with it—but for something else, just for now, for a few words. . . (. . .) Understand that I demand it, I do, otherwise I'm not going to speak, not for anything!"³⁴

The above-quoted passages from Brontë and Vvedensky illustrate the translator's second tendency: Vvedensky objectifies Jane as a stereotypical 'woman.' Dostoevsky consistently resists this tendency, just as he resists the translator's romantic wordiness. In his additions and omissions, the translator stresses the heroine's male-defined 'femininity' and muffles the *feminist* protest expressed in Jane's demand that she be considered simply as a *person*, an immortal spiritual being inhabiting a female body which, by society's standards, seems inferior. Vvedensky does *not* translate Jane's self-description as "plain and little": that's not what a romantic heroine should look like!

Another important change that Vvedensky introduces further reshapes Jane into a 'more typical' woman. He changes the following sentence: "Do you think I . . . can bear to have my morsel of bread snatched from my lips, and my drop of *living water* dashed from my cup?" Jane's words clearly ring with Gospel associations, where, in Jesus's conversation with the Samaritan woman, "living water" stands for the divine spirit:

Jesus answered her, "If you knew . . . who it is that is saying to you 'Give me a drink,' you would have asked him and he would have given you *living water*. The woman said to him, "Sir, . . . Where do you get that *living water*?" . . . Jesus said to her, "... [T]hose who drink of the water that I will give them will never be thirsty. The water that I will give will become in them a spring of water gushing up to eternal life." (Jn. 4:10–14; cf. also Jn. 7:38)

Next to the "living water," the phrase "my morsel of bread" also becomes imbued with the Gospel symbolism of Jesus the Word of God as the "bread of life" (Jn. 6:35). Thus, the whole sentence, in spite of the blasphemy contained in idolizing Rochester to such an extent, emphasizes Jane's *spiritual* nature.³⁵

³⁴ Fyodor Dostoevsky, *Demons*, trans. and anno. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, New York: Vintage, 1994:246. Further references to this edition will be made in the text, with the title and the page number. Shatov's demand for respect, repeated so many times, has another source in the same scene in Brontë: Jane's speech on the preceding page in the translation, which is quoted and discussed on p. 18 of this article.

³⁵ Dostoevsky retrieves this aspect of Jane's speech later in the same scene when Shatov refers to a mysterious "ruling and dominating force" by which "nations are formed and moved" as "[t]he

Vvedensky omits “my morsel of bread snatched from my lips” and translates “my drop of living water dashed from my cup” as “my only drop of living water dashed from **the cup of my delights [naslazhdenii].**” By equating living water with delights, he makes the religious association almost unnoticeable and puts forward a more expected idea of woman who, as an object and a projection of male desire, is very much concerned with ‘naslazhdeniia’ (“delights”, or “pleasures”). The word, which has a stronger sensual connotation in Russian than “delight” does in English,³⁶ appears twice in this passage, although it is completely absent from the same passage in the original. Vvedensky did not “invent” this word, however: forms of ‘delight’ *do* appear twice in Jane’s previous long speech:

I grieve to leave Thornfield: I love Thornfield:—I love it, because I have lived in it *a full and delightful life*,—momentarily at least. *I have not been trampled on.* I have not been petrified. I have not been buried with *inferior minds*, and excluded from every glimpse of *communion with what is bright and energetic, and high.* I have *talked*, face to face, with what I *reverence*; with what I *delight in*,—with an original, a vigorous, and expanded mind. (273)

—Мне жаль оставить Торнфилд, потому что я люблю Тронфилд, и мне нельзя не любить его, потому что я проводила в нем *жизнь, исполненную невыразимых наслаждений.* Никто здесь не унижал меня, не издевался надо мной, и здесь не исключали меня от *искренних бесед между людьми, которые уважают друг в друге достоинство человека.* И говорила я здесь лицом к лицу с *оригинальным созданием, исполненным энергии, величия, нравственной силы.*... (OZ 65:257)

(I grieve to leave Thornfield because I love Thornfield, and I can’t help loving it because I have lived in it a life full of inexpressible delights. No one here *humiliated or mocked* me, and here I was not excluded from sincere *conversations between people who respect human dignity in each other.* Here I spoke face to face with an original being, one full of energy, greatness, and moral strength)

Spirit of life, as Scripture says, the ‘*rivers of living water*,’ whose running dry is so threatened in the Apocalypse” (10:198; *Demons*:250). In fact, the Apocalypse speaks of “the rivers and the springs of water” (Revelation 8:10–11; 16:4), while in John 7:37–39 Jesus says, “‘Let anyone who is thirsty come to me, and let the one who believes in me drink. As the scripture has said, “‘Out of the believer’s heart shall flow rivers of living water.’” Now he said this about the Spirit, which believers in him were to receive...” Shatov’s confusion of the two New Testament images may very well have been prompted by Dostoevsky’s association of his speech with Jane’s. On the blasphemousness of Jane’s adoration of Rochester, cf. the ending of Vol. II, Ch. 9: “I could not ... see God for his creature: of whom I had made an idol” (JE 287). Shatov also blasphemously idolizes Stavrogin (as do many other characters in *Demons*). In the same scene he refers to Stavrogin as “a teacher uttering immense words” and to himself as “a disciple who rose from the dead” (10:196; *Demons*:247).

³⁶ The root here is ‘slad’ (sweet). Cf. Pushkin’s erotic poem, “Net, ia ne dorozhu miatezhnym naslazhden’em...”.

The context in which the word appears in Brontë has no connotation of physical pleasure, as the word “naslazhdenie” tends to do. As the italicized phrases suggest, in the original Jane insists that ‘delight’ points to spiritual fullness of life and to intellectual communion. Vvedensky omits the verb “to delight” from the last sentence, where it is equated with “to reverence” (also omitted). Having thus muffled its original spiritualization, he moves it, in the plural noun form “delights,” into the context of the “living water,” where it decidedly distracts from the Gospel image.

Vvedensky’s stereotyping of Jane as a romantic object finds no parallel in Dostoevsky. As we have seen, Dostoevsky does not objectify his female characters. The fact that Dostoevsky gives Jane’s words from this love scene to a man, Shatov, shows that, in spite of the translator’s sexist tendency, Dostoevsky intuited and was drawn to the personalist elements in Brontë’s feminism. Both Jane and Shatov express their admiration for Rochester and Stavrogin, respectively, in similar, and not particularly gender-marked, terms:

Jane

И говорила я здесь лицом к лицу
оригинальным созданием,
исполненным энергии, величия,
нравственной силы. . . (OZ 65:257)

Here I have talked, face to face, with an
original being, one full of energy,
greatness, and moral strength. . .

Shatov

Вы, вы, Ставрогин, как могли вы
затереть себя в такую бесстыдную,
бездарную лакейскую нелепость! Это
ли подвиг Николая Ставрогина! . .
Вы, вы один могли бы поднять это
знамя! . . (10:193,201)

You, you, Stavrogin, how could you mix
yourself in with such shameless,
giftless, lackeyish absurdity! . . And
this is Nikolai Stavrogin’s great exploit!
... You, you alone could raise this
banner! . . (*Demons*:243, 253)

Shatov idolizes Stavrogin and is ‘in love’ with his hero’s authority, considering him “something like a Sun” (10:193).³⁷ In addition, Shatov has a very low opinion of himself in all the usual *social* terms. He sees himself as singularly physically unattractive and intellectually unoriginal, in addition to such externals as his poverty and serf origin. He could say, just like Jane, that he is “poor,

³⁷ Cf. Pelikan Straus’s discussion in Ch. 5 of *Dostoevsky and the Woman Question* of “the temptation to idolize Stavrogin” experienced by many of the novel’s male and female characters and the exposure, accomplished primarily by women, of the “charisma of a cruel male leader,” Pelikan Straus, pp. 85, 87.

obscure, plain and little." Jane finds the inner strength to assert her human dignity. Like Brontë's Jane, Shatov is equal to his interlocutor metaphysically, not socially or physically. It is therefore logical that Shatov resorts to Jane's powerful words to assert his *metaphysical* equality with the socially superior Stavrogin. By making Jane's voice available to a man, as well as his three heroines, Dostoevsky points to its universal validity and again demonstrates his view of the essential metaphysical equality of both genders.

Some Conclusions

The evidence presented here suggests that Dostoevsky read *Jane Eyre* attentively, and that he thoroughly absorbed Brontë's 'lesson' of creating a woman's perspective. At the same time, insofar as the writer wants to overcome Brontë's objectifying tendencies, he avoids the monologism which tends to accompany an authoritative first-person narrator-protagonist. On the one hand, he extends further Brontë's impulse to pose the woman as subject: he makes this subject position available to *all three* heroines (Dasha, Liza, Lebiadkina). On the other hand, as a result, the novel is deprived of a leading strong female voice that would "carry [Dostoevsky's] woman question, ... as... in *Jane Eyre*."³⁸ This situation, however, follows logically from the very nature of the polyphonic novel—and doubly so in *Demons*, the novel which locates the source of social disease and disintegration on the *metaphysical* plane.³⁹

Although the novel lacks one strong and authoritative woman's voice comparable to Jane's, Dasha, Jane's counterpart in *Demons*, fully retains the position of an autonomous philosophical and moral subject. Dasha's quietness notwithstanding, the few words she does utter demonstrate that she is very much the subject of her own perceptions and of her moral decisions. And, like Jane, she is also an important behind-the-scenes participant in the drama of the novel.

The paucity of Dasha's words makes her an exception in the constellation of talkative characters that rotate around the mostly silent Stavrogin as if he were "some sort of sun." All of them—Peter Verkhovensky, Shatov, Lebiadkin, Liza, Maria Timofeevna, Varvara Petrovna—'worship' Stavrogin and depend on him in various ways. They are all enslaved either by his ideas or by his romantic image. Dasha alone appears to remain her own master—impervious to other people's opinions of her or to romantic passion. In this respect she is manifestly Jane's direct descendant.

³⁸ Pelikan Straus, p. 146, speaking of Dostoevsky's work as a whole.

³⁹ Cf. Meerson's chapter on *Besy*.

As was seen earlier, Dasha faces a dilemma similar to Jane's: whether to abandon Rochester/Stavrogin to despair or to go away with him, which would violate the letter of the Law. Though the two heroines make different decisions, both exhibit the same strength of character. In refusing to go with Rochester, Jane overcomes the temptation of surrendering herself to romantic love: she is ruled by reason, not passion.⁴⁰ Dasha, in making the opposite decision, likewise appears to be ruled by reason, not passion.⁴¹ Even Dasha's reservedness rises to the level of a weighty rhetorical argument: indeed, she is a prime example of Dostoevsky's favorite maxim that "a word uttered is a silver one, while an unuttered one is golden" (21:73). When she does speak, her words ring with the strength and resolve she may very well have inherited from Jane:

"Nothing you do can ever ruin me, and you know it better than anyone else," Darya Pavlovna said quickly and firmly. "If it's not you, I'll become a sister of mercy, or a sick nurse, or a book-hawker and sell Gospels. I've decided it so. I can't be anyone's wife; I can't live in a house like this either; that's not what I want..." (10:230; *Demons*:292)

Dostoevsky's attitude to the woman question stems from the major philosophical concern to which he subordinates all else: restoration of the personal dignity of any human—male or female—as a subject. His ability to resort to a feminine intertextual source for one of his major male protagonists (Shatov) testifies to his *a priori* respect for the female heroine (Jane) and her female author as full-fledged philosophical subjects. Originating in Christian metaphysics, this respect ultimately subsumes the woman question within a universal personalist frame, which, for Dostoevsky, would ideally be the starting point of all social action.

⁴⁰ Cf. Adrienne Rich, p. 96.

⁴¹ Unless she is extremely devious and we should not believe a word she says. Cf. n. 26.

ГАННА БОГРАД

Brooklyn, NY

Влияние визуальных образов на романый мир Достоевского

На частое упоминание произведений изобразительного искусства в романах Достоевского исследователи творчества писателя обращали внимание неоднократно. Это иконы, фотографии, литографии, акварели, произведения живописи, скульптуры и архитектуры. Все они несут функциональную нагрузку, являясь символами, двойниками, отражениями ситуаций и героев, не только в идейном, но и в физическом плане. В статье «Г-н -бов и вопрос об искусстве» Достоевский писал: «(. . .) мы верим, что у искусства собственная, цельная, *органическая* (курсив мой — Г. Б.) жизнь и, следовательно, основные и неизменные законы для этой жизни.»¹

С произведениями художников Возрождения обычно связывались эстетические взгляды Достоевского. Обратная же перспектива, характерная для изображений на православной Иконе, как отмечали Д. Лихачев², Б. Успенский³ и др., нашла отражение в структуре художественного текста Достоевского.

Однако только этим роль Иконы в творчестве Достоевского не ограничивается. Достоевский использует Икону и как символ веры, и как изображение Первообраза, то есть его портрет.

Обычно те исследователи, кого интересовало упоминание в произведениях писателя работ западноевропейских мастеров, не обращались к православной традиции. Православная же традиция прослеживалась не до конца. Тем не менее, она ведет к общению с Первообразом, к прозрению, может быть и мгновенному, но необычайно глубокому, способному к постижению души людей и явлений. Западноевропейская религиозная живопись, более доступная земному,

¹ Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Л., т. 18, с. 70–103 (Далее: Достоевский, г.с.).

² Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы. М. 1979:313–314.

³ Б. А. Успенский, О семиотике иконы. — «Труды по знаковым системам», V. Тарту, 1971.

чувственному восприятию, несет функцию не только изобразительную, но и ассоциативную, и повествовательную, продолженную во времени.

Икона, сама по себе, выступая в романах как знак веры или неверия героев выполняет прежде всего *знаково-символическую* функцию. Иногда понятие «Образ» расшифровывается, и мы узнаем, что герой молится Спасу или Богородице.

Образ — это портрет святого. Обращаясь к нему, верующий общается с Первообразом. В старину на Руси любой портрет называли Иконой.

Говоря об *изобразительной* функции Иконы в произведениях Достоевского, следует отметить, что с ней соотносится и фотографическое изображение героев, то есть в тот момент, когда фотография представляет неожиданно раскрывавшийся духовный мир изображаемого.

Середина прошлого века — это период расцвета нового вида изобразительного искусства — искусства фотографии. Но, как говорил Достоевский, просто «фотографический снимок и отражение в зеркале — далеко еще не художественные произведения.»⁴

Однако, возникает такое понятие, как художественная фотография, при создании которой фотограф становится художником, то есть находит главное в изображаемом, передает свое отношение к нему. Заказ фотографической картины стоил довольно дорого, но дешевле живописной, и потому получил сразу же широкое распространение. Фотографии дарили, покупали. Обрамленные, они покрывали стены комнат. Это могли быть портреты людей, пейзажи, переснимки произведений искусства. В кабинете Достоевского, например, висела фотография «Сикстинской Мадонны» Рафаэля. Мечтал он иметь и фото знаменитых ворот Флорентийского собора Гиберти. О подобных изображениях имеется упоминание в романе «Подросток»: «(. . .) на стене висела превосходная большая гравюра дрезденской Мадонны и тут же напротив, на другой стене, дорогая фотография, в огромном размере, литых бронзовых ворот флорентийского собора.»⁵

В 60-е–80-е годы прошлого века приемы живописи влияли на фотографию, фотографические приемы на литографию и даже на живопись. Возникало взаимопроникновение приемов этих различных видов изобразительного искусства. И понятие «портрет» в произ-

⁴ Достоевский, 19:153.

⁵ Достоевский, 13:82.

ведениях Достоевского может относиться к любому из этих видов. Заметим, что середину XIX века часто называют «эпохой портрета».

Художественные фотографические портреты в произведениях Достоевского изображают, как правило, живущих или недавно живших людей. Пойманное фотоаппаратом изображение живого человека является как бы его Иконой, «образом образа». Мысль других героев обращается к первообразу и контактирует с ним. Происходит как бы канонизация героев, вернее, героинь, так как в поле зрения Достоевского — фотографические портреты именно женщин, причем мучениц, которые являются жертвами других людей или обстоятельств. Судьба фотографии (реже — акварели) отражает и предсказывает судьбу героини. Вот несколько примеров. В романе «Подросток»:

Первое, что остановило мое внимание, был висевший над письменным столом, в великолепной резной дорогого дерева раме, мамин портрет — фотография, снятая, конечно, за границей, и, судя по необыкновенному размеру ее, очень дорогая вещь (. . .) и что, главное, поразило меня — это необыкновенное в фотографии сходство, так сказать, духовное сходство, — одним словом, как будто это был настоящий портрет из руки художника, а не механический оттиск.⁶

Версиров отмечает в этом портрете и впалые щеки, и морщинки на лбу, и пугливую робость взгляда Софьи Андреевны, русской женщины, беззаветно любившей и отдавшей свою красоту в его «коротенькую потеху». В ответ на замечание Аркадия: «Я не знал, что вы так любите маму!» Версиров «снял портрет с колец обеими руками, приблизил к себе, поцеловал его, затем тихо повесил опять на стену.»⁷

Целование портрета — перенесение чувства на изображение — элемент «оживления». Портрет напоминает Икону. Здесь обращение чувства к первообразу. Профессор Ф. Буслаев писал, что для русского православного «снять Образ со стены то же, что поклясться и побожиться».⁸ Дальнейшие события романа показывают, что в тяжелые моменты жизни Версиров будет возвращаться к Софье Андреевне, ища у нее покровительства.

В романе «Идиот» генеральша Епанчина рассматривает фотографический портрет Настасьи Филипповны:

⁶ Там же:369.

⁷ Там же:370.

⁸ Философия русского религиозного искусства XVI–XX веков. Антология, вып. I, М. 1993:III.

— Да, хороша, — проговорила она наконец, — очень даже. (. . .) Так вы такую-то красоту цените? — обратилась она вдруг к князю.

— Да. . . такую. . . (. . .)

— За что?

— В этом лице. . . страдания много. . . (. . .)

— Вы, впрочем, может быть, бредите, — решила генеральша и надменным жестом откинула от себя портрет на стол. . .⁹

Далее у Иволгиных — Варя:

(. . .) портрет Настасьи Филипповны лежал на самом видном месте, на рабочем столике Нины Александровны, прямо перед нею. Ганя, увидев его, нахмурился, с досадой взял со стола и отбросил на свой письменный стол, стоявший в другом конце комнаты.¹⁰

Таким образом, отношение к портрету предвосхищает отношение к человеку.

О портрете Лизы Тушиной в романе «Бесы»:

Превосходный миниатюрный портрет акварелью двенадцатилетней Лизы был выслан Дроздовыми Степану Трофимовичу из Петербурга еще лет девять назад. С тех пор он постоянно висел у него на стене. (. . .)

— А зачем мой портрет висит у вас под кинжалами? И зачем у вас столько кинжалов и сабель?

У него действительно висели на стене, не знаю для чего, два ятагана накрест, а над ними настоящая черкесская шашка.¹¹

До этого Лиза со своим портретом в руках посмотрелась в зеркало.

— Поскорей возьмите! — воскликнула она, отдавая портрет. — Не вешайте теперь, после, не хочу и смотреть на него. — Она села опять на диван. — Одна жизнь прошла, началась другая, потом другая прошла — началась третья, и все без конца. Все концы, точно как ножницами, обрезывает.¹²

Отец Сергей Булгаков в работе «Икона, ее содержание и границы» писал:

Тело всякого человека есть нерукотворная икона его духа, а изображение человека, его портрет есть искусственная рукотворная икона этой иконы.

⁹ Достоевский, 8:68–69.

¹⁰ Там же.

¹¹ Достоевский, 10:89.

¹² Там же.

И в ней изображается не только тело, но и дух, живущий в теле, или, что тоже, видимы телесный образ невидимого духа и его состояний (. . .). Один и тот же дух открывается в разных своих состояниях и, следовательно, в разных образах: в детстве, в юности, в старости, в падении и восстании, в упадке и подъеме. (. . .) Человек в жизни своей являет неисчислимое количество икон своего духа, развертывая бесконечную кинематографическую ленту его феноменологии.»¹³

Отрезок жизни Лизы («одна жизнь») зафиксирован на портрете. Далее, по ее определению, «началась другая» жизнь. . . Зеркало же, по народным повериям, связывается с магией — как бы путь души в иной мир.

Мы знаем из дальнейших событий в романе, что жизнь Лизы трагически оборвется. Нахождение ее портрета под шашкой и ятаганами предсказывает это.

Портрет восьмилетней Наташи Ихменевой (роман «Униженные и оскорбленные») ее мать Анна Андреевна носила на груди, на шнурке рядом с крестом: «Так и носила возле креста». Мать целовала портрет: «как будто ее самой целую; имена нежные ей прибираю да и на ночь — то каждый раз перекрещу.»¹⁴

Как мы знаем из содержания романа, Наташа страдает, «несет свой крест». Отец топчет медальон с ее изображением, проклинает дочь, безумно ее любя. (Черта юродивых, побивающих изображения святых камнями.)

Подчеркивая активную функцию портретов в романах, Достоевский часто их «оживляет», и они, направляя мысль других героев на первообраз, являются как бы чувствующими субъектами, меняющими свое состояние активно или пассивно и предвосхищающими состояние изображенного.

Вернемся к портрету Настасьи Филипповны. Вот первое впечатление князя Мышкина:

На портрете была изображена действительно необыкновенной красоты женщина. Она была сфотографирована в черном шелковом платье, чрезвычайно простого и изящного фасона; волосы, по-видимому темно-русые, были убраны просто, по-домашнему; глаза темные глубокие, лоб задумчивый; выражение лица страстное и как бы высокомерное. Она была несколько худа лицом, может быть, и бледна. . .¹⁵

¹³ Философия русского религиозного искусства, 282–283.

¹⁴ Достоевский, 3:219.

¹⁵ Достоевский, 8:27.

А вот второе впечатление от этого же портрета:

Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз. . .¹⁶

Если в первом случае говорится о темных и глубоких глазах на портрете, то во втором — совершенно определенного о бледном лице и горевших глазах. Неожиданно князь Мышкин увидел Первообраз изображенной на фотографии. Он поцеловал фотографию. Не случайно позже, встретив Настасью Филипповну, он скажет ей, что точно где-то видел ее глаза, «может быть, во сне».¹⁷

И вот этот-то портрет, «оживший» на глазах князя Мышкина, бросают, поднимают с пола и т. д.

Упомянутые выше фотографические и акварельные портреты героинь далеки от пробуждения чувственности. Они выполняют функцию Иконы. Это относится только к художественным фотографиям, где героиня представлена, как говорил Достоевский, в ее «главном мгновении».

Просто фотография, как и отражение в зеркале, не является художественным произведением, а тем более, Иконой.

В Романе «Бесы», например, на новой квартире у Марьи Лебядкиной наряду с другими предметами, разложенными перед ней на столе, «был еще альбом разных фотографий».¹⁸

В романе «Подросток» Аркадий по просьбе старого князя отыскал в его саке «фотографический, в овальной рамке, портрет Катерины Николаевны».¹⁹ Здесь, как мы видим, упоминание о фотографиях звучит просто как констатация факта. Мы не знаем, каким образом фотограф изобразил модель, сумел ли он найти в ней главное.

Что касается описания живописного портрета в литературе, то эта тема восходила к романтической традиции конца XVIII—начало XIX в. и воспринималась в середине прошлого столетия все еще сохраняя и этот романтический ореол: возникал мотив времени, идущего вспять, воспоминания героев или же откровенная трансформация реального в фантастическое. Пример этого — портрет отца Рогожина в романе «Идиот»:

Один портрет во весь рост привлек на себя внимание князя: он изображал человека лет пятидесяти, в сюртуке покроя немецкого, но длиннополом,

¹⁶ Там же:68.

¹⁷ Там же:90.

¹⁸ Достоевский, 10:214.

¹⁹ Достоевский, 13:431.

с двумя медалями на шее, с очень редкою и коротенькою седоватою бородкой, со сморщенным и желтым лицом, с подозрительным, скрытным и скорбным взглядом.²⁰

Само описание могло вызвать у современников, если говорить о русской традиции, ассоциации с «Портретом» Гоголя. Приводим описание гоголевского портрета в первой редакции, представленной в сборнике «Арабески» в 1835 году (после критики Белинского повесть была переделана). Достоевскому по духу могла быть ближе именно первая редакция, поскольку там сливалось реальное с фантастическим:

Это был старик с каким-то беспокойным и даже злобным выражением лица; в устах была улыбка, резкая, язвительная и вместе какой-то страх; румянец болезни был тонко разлит по лицу, исковерканному морщинами; глаза его были велики, черны, тусклы, но вместе с этим в них была заметна какая-то странная живость. Казалось этот портрет изображал какого-нибудь скрягу, проводившего жизнь над сундуком. . .²¹

Читатель романа Достоевского уже знает, что отец Рогожина «за десять целковых со света сживал». И описание его портрета невольно ассоциируется с гоголевским. Даже если этих конкретных ассоциаций не возникало, традиция «портрет предка на стене» порождала ожидание раскрытия какой-то тайны.

Князь Мышкин говорит:

А мне на мысль пришло, что если бы не было с тобой этой напасти, не приключилась бы эта любовь, так ты, пожалуй, точь-в-точь как твой отец бы стал, да и в весьма скором времени.²²

Эту же мысль самостоятельно развивает Настасья Филипповна:

(. . .) и сел бы, как отец, в этом доме с своими скопцами; пожалуй бы, и сам в их веру под конец перешел, и уж так бы ты свои деньги полюбил, что и не два миллиона, а, пожалуй бы, и десять скопил, да и на мешках своих с голоду бы и помер, потому у тебя во всем страсть, все ты до страсти доводишь.²³

Настасье Филипповне кажется, что в доме Рогожина где-нибудь под половицей еще отцом его может быть спрятан мертвый и накрыт клеенкой.

²⁰ Достоевский, 8:172–173.

²¹ Н. В. Гоголь, Собрание сочинений в семи томах. Москва 1984, 3:213.

²² Достоевский, 8:178.

²³ Там же.

Мы узнаем о трагическом конце Настасьи Филипповны, наступившем именно в этом доме, и именно о таком, какой она предчувствовала: собственник свое сокровище не отдаст.

В доме Рогожина — только страсть собственников, нет любви, вернее, она убита. Символ этого — копия с картины Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос», где изображено тело Спасителя, тронутое тлением. И трудно поверить, что Он может воскреснуть. В этом доме, где мертвый Христос, где утрачена вера — царство дьявола. Эта мысль возникает по ассоциации портрета отца Рогожина с приобретением гоголевского Черткова.

Таким образом, эти два изображения — мертвого Христа и отца Рогожина — в одном доме связаны неразрывно. И создают определенный знак этого дома. Это ощущает князь Мышкин, подходя к дому Рогожина:

Один дом, вероятно по своей особенной физиономии, еще издали стал привлекать его внимание, и князь помнил о том, что сказал себе: «Это, наверно, тот самый дом». (. . .) Дом этот был большой, мрачный, в три этажа, без всякой архитектуры, цвета грязно-зеленого. (. . .) И снаружи и внутри как-то негостеприимно и сухо, всё как будто скрывается и таится, а почему так кажется по одной физиономии дома — было бы трудно объяснить. Архитектурные сочетания линий имеют, конечно, свою тайну.²⁴

Таким образом, описание дома Рогожина снаружи и изнутри подчинено общей функции: раскрыть его знак, его символ как места гибели физической и духовной главных героев романа.

Определенными знаками отмечены жилища и некоторых других героев Достоевского. Так, знаком жилища Настасьи Филипповны, устроенного Тоцким, является статуя Венеры. Знаком дома генеральши Ставрогиной («Бесы») «большое бронзовое распятие в углу» гостиной.²⁵ Кстати, основа фамилии Ставрогин — ставр (крест – гр.).

Герои Достоевского могут сами походить на известные портреты, являясь живой пародией на них. Как известно, принцип пародирования был присущ Достоевскому.

Остановимся на внешнем сходстве Степана Трофимовича Верховенского с Кукольников — самым популярным романтическим поэтом 1830-х годов. Достоевский пишет, что Варвара Петровна

²⁴ Там же:170.

²⁵ Достоевский, 10:127.

сама сочинила ему (Степану Трофимовичу – Г. Б.). . . костюм, в котором он и проходил всю свою жизнь. Костюм был изыщен и характерен: длиннополный черный сюртук, почти доверху застегнутый, но щегольски сидевший; мягкая шляпа (летом соломенная) с широкими полями; галстук белый, батистовый, с большим узлом и висячими концами; трость с серебрянным набалдашником, при этом волосы до плеч. (. . .) он (. . .) походил на портрет поэта Кукольника, литографированный в тридцатых годах при каком-то издании, особенно когда сидел летом в саду, на лавке, под кустом расцветшей сирени, опершись обеими руками на трость, с раскрытою книгой подле и поэтически задумавшись над закатом солнца. (. . .)

Замечу в скобках о портрете Кукольника: попалась эта картина Варваре Петровне в первый раз, когда она находилась, еще девочкой, в благородном пансионе в Москве. Она тот час же влюбилась в портрет (. . .) даже и в пятьдесят лет Варвара Петровна сохраняла эту картину в числе самых интимных своих драгоценностей, так что Степану Трофимовичу, может быть, только потому сочинила несколько похожий на изображенный на картине костюм.²⁶

В этом описании нет души изображенного, нет его лица. Варвара Петровна увидела только аксессуары и решила, что подобный костюм перевоплотит ее друга в желаемый образ.

Но, как уже отмечалось, для создания образа художник (а Варвара Петровна в данном случае хочет выступить именно в этом качестве) должен уметь смотреть «оком духовным», то есть уметь постичь душу человека или явления. Но Ставрогиной это не дано. В результате создается пародия на Кукольника.

Та же мысль о необходимости умения «смотреть» встречается и в романе «Идиот». «Мне кажется: взглянуть и писать,» — говорит князь Мышкин. «Взглянуть не умею»²⁷ — говорит Аделанда и копирует пейзаж с эстампа. Ей не дано постичь тайну живой природы.

Достоевский «оживляет» и заставляет существовать как место действия пейзажи. По сути, один пейзаж в разных произведениях. Это картина Клода Лоррена «Асис и Галатея», которую писатель называл «Золотым веком». Она оживает в «Исповеди Ставрогина», во сне Версилова. «Ожившая», является местом действия рассказа «Сон смешного человека».

Версилов говорит о ней:

В Дрездене, в галерее, есть картина Клода Лоррена, по каталогу — «Асис и Галатея»; я же называл ее всегда «Золотом веком», сам не знаю

²⁶ Там же.

²⁷ Достоевский, 8:50.

почему. (. . .) Эта-то картина мне и приснилась, но не как картина, а как будто какая-то быть. (. . .) Тут запомнило свою колыбель европейское человечество, и мысль о том как бы наполнила и мою душу родною любовью. Здесь был земной рай человечества: боги сходили с небес и рождались с людьми. . . Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть!²⁸

Картина эта связывается с воплощением самой высокой мечты писателя о всеобщем братстве, о всемирной любви. Во сне Версилова она выглядит осуществленной, как и во «Сне смешного человека».

Изучение историко-культурной обстановки XIX века помогает расшифровать многие сцены в романах писателя. Ведь существуют картины, как бы зашифрованные в тексте, но знакомые петербуржцам по выставкам. И угадываемые читателем — современником Достоевского, благодаря описанию знакомой ситуации.

Я имею в виду, прежде всего, картину Александра Иванова «Явление Христа Марии Магдалине». Картина находилась и сейчас находится в Санкт-Петербурге. В 1836 году А. Иванов получил за нее звание академика. Тема Христа и грешницы, как мы знаем, волновала Достоевского и является одной из главных в романе «Идиот».

Интересно, что в Павловске в церкви Марии Магдалины, где возможно и родился замысел романа, в эпоху Достоевского помимо Икон находились две картины — копии в натуральную величину: с «Сикстинской Мадонны» Рафаэля и с картины «Христос и Мария Магдалина» — но неизвестно, чьей кисти.

«Явление Христа Марии Магдалине» или «*Noli me tangere*» — тема традиционная для картин религиозного содержания. На эту тему писали великие художники Возрождения Джотто и Тициан. Известен рисунок немецкого художника-романтика, современника А. Иванова, В. Э. Янсена. Композиционно все эти изображения близки между собой. И у А. Иванова приблизительно та же композиция. Художник представляет момент, когда Магдалина видит только что воскресшего Христа, принимая его за садовника, повернулась к нему от опустевшего гроба Господня и, узнав его, радуется и плачет, стоя на коленях, старается поймать его руку. Ее фигура на картине выглядит живой и теплой. Христос же (его фигура написана в строгой академической манере) выглядит отрешенным. Жестом правой руки он запрещает ей прикасаться к себе: «Я еще не восшел к Отцу моему». Действие

²⁸ Достоевский, 13:375.

происходит на фоне кипарисовой рощи. Окружающие предметы тонут во мраке. На переднем плане — Христос и Магдалина.

А вот сцена из романа «Идиот», романа о князе — Христе, желающем спасти грешницу:

Он пошел по дороге, огибающей парк, к своей даче. Сердце его стучало, мысли путались, и все кругом него как бы походило на сон. И вдруг, так же как и давеча, когда он оба раза проснулся на одном и том же видении, то же видение опять предстало ему. Та же женщина вышла из парка и стала перед ним, точно ждала его тут. Он вздрогнул и остановился. (. . .) И вот на конец она стояла перед ним лицом к лицу, в первый раз после разлуки; она что-то говорила ему, но он молча смотрел на нее (. . .). Она опустилась перед ним на колена, тут же на улице, как исступленная; он отступил в испуге, а она ловила его руку, чтобы целовать ее, и точно так же, как и давеча в его сне, слезы блистали теперь на ее длинных ресницах.²⁹

Итак, картина на евангельский сюжет подсказала сцену в романе. В этой сцене не указаны имена: «он» — князь и «женщина» или «она» — Настасья Филипповна. Мы не слышим их разговора, но видим действия: «она что-то говорила ему (. . .), опустилась перед ним на колена (. . .), он отступил в испуге, а она ловила его руку, чтобы целовать ее. . . »

Чисто композиционно это повторение картины А. Иванова. Глубоко почитая православную Икону, Достоевский, тем не менее, не только не отвергал картины западноевропейских мастеров или русских художников, связанных так или иначе с европейской школой, но и восхищался ими, часто «оживлял» их героев, хотя образы святых, изображенных на них, никак не соотносились с православным канонem. Особенно любил писатель работы художников Возрождения. Вероятно его привлекала большая близость западной живописи к видимым формам мира и, прежде всего, человека, в его «живоподобии». Ведь отсюда произошел и сам термин «живопись» (писать «яко жив»).

Достоевский «оживляет» картину. Вспомним, что игра в «живые картины» была распространена в России в XIX веке. «Живые картины» (*tableau vivants*) — составленные из живых лиц группы, в подражание писанным картинам или скульптурным произведениям были введены в конце XVIII века французской писательницей м-м Жанлис при помощи художников Давида и Изабэ. В России же постановкой живых картин при Достоевском были известны художники

²⁹ Достоевский, 8:381–382.

Маковский, Якоби и др. Писатель видел эти картины в светских салонах.

«Мы хотели начать вечер живыми картинами», — говорит губернаторша в романе «Бесы».³⁰

«Оживляя» картины, заставляя их героев действовать, Достоевский переводит пространственный вид искусства (живопись) во временной (словесное описание), создавая интертекст.

Роман «Идиот» — это роман не только о современной Достоевскому действительности, но и роман-мистерия. В данном случае «ожившая» картина говорит о Христе и грешнице.

С элементами мистерии, как известно, мы встречаемся и в «Братьях Карамазовых», в частности, в главе «Великий инквизитор». И здесь кажется, что внешний образ действующего инквизитора буквально списан с работы Эль Греко, воспроизводящей портрет Великого инквизитора, жившего в Толедо и в Севилье в XVI веке и находящейся сейчас в Метрополитен-музее в Нью-Йорке.

Однако именно это произведение Достоевский видеть не мог, так как до начала XX века портрет не покидал пределов Испании и не репродуцировался. Тем более, поражает точность проникновения Достоевского в глубину этого образа.

Некоторые герои Достоевского предлагают свои сюжеты для написания картин. Свой сюжет картины о Христе предложила и Настасья Филипповна:

Христа пишут живописцы все по евангельским сказаниям; я бы написала его иначе: я бы изобразила его одного, — оставляли же его иногда ученики одного. Я оставила бы с ним только одного маленького ребенка. Ребенок играл подле него; может быть, рассказывал ему что-нибудь на своем детском языке, Христос его слушал, но теперь задумался; рука его невольно, забывчиво осталась на светлой головке ребенка. Он смотрит в даль, в горизонт (. . .). Ребенок замолк, облокотился на его колена и, подперши ручкой щеку, поднял головку и задумчиво, как дети иногда задумываются, пристально на него смотрит. Солнце заходит. . .³¹

Ребенок, которого предлагает изобразить вместе с Христом героиня Достоевского, напоминает ангелочка, расположенного с правой стороны внизу на картине «Сикстинская Мадонна» Рафаэля.

В период работы над романом «Идиот» Достоевский жил в Дрездене. 18 апреля 1867 года жена писателя Анна Григорьевна записала в

³⁰ Достоевский, 10:236.

³¹ Достоевский, 8:379–380.

своем дневнике: «Наконец, Федя привел меня к Сикстинской Мадонне (. . .). Федя находит скорбь в улыбке Мадонны (. . .). Из ангелов мне понравился на правой стороне, тот, который с таким прелестным выражением смотрит наверх».³²

Подобного ребенка-ангелочка, по-видимому, учитывая впечатление жены, и предлагает от имени женщины (Настасьи Филипповны) изобразить Достоевский.

Здесь предлагается изобразить частный случай из жизни Христа, далекий от евангельских сказаний, и тем более, от православных канонов. Это должно было бы быть изображение близкое к жанру, к частной жизни человека.

В конце 1872 года появится картина Ивана Крамского «Христос в пустыне», где будет изображен Христос в одиночестве. Она вызовет споры. Автора будут упрекать за слишком земной образ. Христос в пустыне, просидевший недвижно среди холодных камней всю ночь до зари, оцепеневший от долгих дум, с запекшимися от молчания губами, судорожно сжатыми руками, терзаемый сомнениями и соблазнами, — это для Крамского собирательный образ человека, выбирающего дорогу в жизни.

Я вижу ясно, — говорил Крамской в письме к писателю Всеволоду Гаршину, — что есть один момент в жизни каждого человека (. . .), когда на него находит раздумье — пойти ли направо или налево, взять ли за Господа Бога рубль или не уступить на шагу злу. . . Итак, это не Христос (. . .). Это есть выражение моих личных мыслей.³³

Таким образом, сам автор говорил, что изобразил Христа перед выбором собственной дороги.

Может быть, именно картина Крамского навеяла Достоевскому мысли о свободе выбора человеком своего пути, воплощенные позже в романе «Братья Карамазовы»?

В поэме «Великий инквизитор» заглавный герой обращается к Христу:

Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою, прельщенный и плененный тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, — но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже

³² Дневник А. Г. Достоевской 1867 г., М., 1923:15–16.

³³ Э. Громберг-Вержбинская, Передвижники, Л., 1970:45.

и твой образ и твою правду, если его утнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?³⁴

Князь Мышкин советует Аделаиде

нарисовать лицо приговоренного за минуту до удара гильотины, когда он еще на эшафоте стоит, пред тем, как ложиться на эту доску. (. . .) Знаете, тут нужно все представить, что было заранее, все, все (. . .). Крест и голова — вот картина, лицо священника, палача, его двух служителей и несколько голов и глаз снизу, — все это можно нарисовать как бы на третьем плане, в тумане, для аксессуара. . . ³⁵

Что же касается предложенных изобразительных приемов, то Достоевский вместе с его героями опережает во многом русских художников-передвижников. «Лица в тумане» — это новшество для русской живописи 60-х годов XIX века, когда художники, изображая жанровые сцены, выписывали каждую деталь. Но роман «Идиот» создавался за границей. Европейские мастера живописи этот прием давно использовали. Королем светотени был безусловно великий Рембрант. Это рембрантовское освещение в словесном выражении мы встречаем на страницах романов Достоевского.

В романе «Подросток» на просьбу купца, доведшего мальчика до самоубийства, написать на картине над погибшим мальчиком ангелов, художник отвечает предложением другого варианта.

(. . .) небо открывать не станем и ангелов писать нечего; а спущу я с неба как бы в встречу ему луч; такой один светлый луч: все равно как бы нечто и выйдет. Так и пустили луч.³⁶

Солнечный луч в творчестве Достоевского — символ единения земной и небесной жизни, знак Бога и вечности, хотя это и не соответствует христианским представлениям о загробной жизни.

Перед предполагаемой казнью петрашевцев Досотевский, стоя на эшафоте в ожидании смерти, смотрел на солнечные лучи, а позже о своих переживаниях в тот момент расскажет устами князя Мышкина:

Невдалеке была церковь, и вершина собора с позолоченною крышей сверкала на ярком солнце. Он помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; оторваться не мог от лучей:

³⁴ Достоевский, 14:232.

³⁵ Достоевский, 8:54–55.

³⁶ Достоевский, 13:319–320.

ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ними. . . ³⁷

Так личные впечатления писателя снова и снова подсказывали ему зрительный образ.

Достоевский подчеркивал, что историческая (религиозная) живопись и жанровые картины требуют разных форм выражения.

В «Дневнике писателя» за март 1877 года в главе «Единичный случай» он предлагает сюжет жанровой картины о бедной еврейской роженице и враче старичке-немце при ней. Подробно описывает детали быта.³⁸ «Что такое в сущности жанр?» — спрашивает Достоевский и сам же отвечает:

Жанр есть искусство изображения современной, текущей действительности, которую переживал художник сам лично и видел собственными глазами в противоположность исторической, например, действительности, которую нельзя видеть собственными глазами и которая изображается не в текущем, а уже в законченном виде (. . .), то есть с прибавкою всего последующего его развития, еще и не происходившего в тот именно исторический момент, в котором художник старается вообразить лицо или событие.³⁹

Достоевский против смешения этих приемов изображения. Он писал о русском художнике Николае Ге, что «из своей «Тайной вечери» (. . .) он сделал совершенный жанр. (. . .) где же и при чем тут последовавшие восемнадцать веков христианства? (. . .) Тициан, по крайней мере, придал бы этому Учителю хоть то лицо, с которым изображал его в известной картине своей «Кесарево кесареви».⁴⁰

Напомним, что в своих романах Достоевский также разграничивает изображения действующих лиц в повседневной жизни (их портреты представлены фотографиями, акварелями, литографиями) и изображения героев с «оживших» живописных картин.

Как было отмечено, «Великий инквизитор» в «Братьях Карамазовых», или князь Мышкин и Настасья Филипповна в Павловском парке (роман «Идиот») выступают героями не просто романов, а романов-мистерий. Сложная композиция романов Достоевского дает и такую возможность.

³⁷ Достоевский, 8:52.

³⁸ Достоевский. 25:91–92.

³⁹ Достоевский, 21:76.

⁴⁰ Там же.

И тут возникает вопрос: не является ли такая христианская терпимость Достоевского его очередным противоречием? Ведь он постоянно критиковал и западную цивилизацию, и католическую церковь.

Православный философ и исследователь творчества Достоевского Н. Лосский, разбирая «Легенду о Великом инквизиторе», провидчески замечает: «Иван изображает построение Церкви на «чуде, тайне и авторитете», как искажение подвига Христа. Но, без сомнения, православная церковь так же, как и католическая, строится не только на свободной любви ко Христу и воплощенному в нем абсолютному добру; поскольку она есть социальное земное целое, она строится еще и на «чуде, тайне и авторитете». Что ответил бы Достоевский на это замечание, прямых сведений у нас нет».⁴¹

Н. Лосский оказался прав. Но свидетельство его правоты появилось в печати позже.

Сын Н. А. Любимова, редактора журнала «Русский вестник», где печатался роман Достоевского «Братья Карамазовы», Д. Н. Любимов вспоминал потом, что насколько он понял из разговора старших, «сперва в рукописи у Достоевского, все то, что говорит Великий Инквизитор о чуде, тайне и авторитете, могло быть отнесено вообще к христианству, но Катков (издатель «Русского вестника» — Г. Б.) убедил Достоевского переделать несколько фраз и, между прочим, вставить фразу: «Мы взяли Рим и меч кесаря», таким образом, не было сомнений, что дело идет исключительно о католичестве».⁴²

Да, православная церковь, как и католическая, — это в представлении Достоевского, как справедливо отметил Н. Лосский, «социальное земное целое». Потому и строится она не только на свободной любви ко Христу и воплощенному в нем абсолютному добру.

Старец Зосима (роман «Братья Карамазовы»), мечтая о Вселенской Церкви, говорит:

(. . .) теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же неизбежно в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти еще языческого во единую Вселенскую и владычествующую Церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено свершиться.⁴³

⁴¹ Н. Лосский, Достоевский и его христианское миропонимание. В книге: Н. О. Лосский. Бог и мировое зло. М. 1994:221.

⁴² Г. Л. Боград и др., Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского. Л. 1981:94–95.

⁴³ Достоевский, 14:61.

А вот описание изображений святых и различных предметов культа в келье старца Зосимы:

(. . .) в углу много Икон — одна из них Богородицы, огромного размера и писанная, вероятно, еще задолго до раскола. Пред ней теплилась лампадка. Около нее две другие Иконы в сияющих ризах, затем около них деланные херувимчики, фарфоровые яички, католический крест из слоновой кости с обнимающею его *Mater Dolorosa* и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий. Подле этих изящных и дорогих гравюрных изображений красовалось несколько листов самых простонароднейших русских литографий святых, мучеников, святителей и проч., продающихся за копейки на всех ярмарках. Было несколько литографических портретов русских современных и прежних архиереев, но уже по другим стенам.⁴⁴

Здесь представлены предметы как православного так и католического культа, дорогие и дешевые, то есть доступные людям разных вероисповеданий и разных социальных слоев. По-видимому, старец приветствует непосредственную веру в Христа.

Мечтал о Вселенской Церкви и сам Достоевский. Но писатель считал, что именно православие в идеальном виде с его безусловной верой в Христа должно показать объединительный пример всему христианскому миру. И при этом, возможно, он все-таки верил в мистически Единую Церковь?

Н. Лосский, ссылаясь на современника Достоевского митрополита Московского, пишет:

Великий православный иерарх Филарет Московский говорил, что перегородки между христианскими вероисповеданиями не доходят до неба. Это значит, что даже и догматические отличия католической церкви от православной не ведут к абсолютному разъединению.⁴⁵

Об этом же говорил и Владимир Соловьев, с которым Достоевский был хорошо знаком, и даже совершил совместное путешествие в Оптину пустынь к старцу Амвросию перед написанием «Братьев Карамазовых».

Разделял ли этих взгляды Достоевский, мы не знаем, но это были идеи его времени. А писатель отличался необычайной чуткостью к современным ему явлениям.

Старец Зосима говорит о преображении именно христианского общества во Вселенскую Церковь, а не только православного.

⁴⁴ Там же:37.

⁴⁵ Н. Лосский, указ. соч.:215.

Таким образом, на основании всего вышеизложенного, говоря о влиянии визуальных образов на ситуации в романном мире Достоевского, прежде всего, обращаем внимание на неразрывную связь этих образов с христианством как воплощением высокой духовности. Изображения Икон, художественных фотографий, акварелей отсылают героев произведений писателя к постижению Первообраза, к духовному общению с ним. Это общение лишено какой-либо чувственности. Оно запредельно. Здесь имеет место русская православная традиция.

Живописные произведения западноевропейских мастеров и школ выполняют как бы повествовательную функцию, напоминая о событиях, имевших протяженность во времени: о легендах, эпизодах священной истории, жанровых картинах. Искусство художников Возрождения, которых особенно любил Достоевский, является живым, чувственным и представляет героев близкими к земному воплощению.

На страницах романов воплощенные в визуальные образы произведения искусства, имея свою «органическую жизнь», действуют, вмешиваются в жизнь героев, предсказывают и разделяют их судьбу, включают свои голоса в общий хор, усиливая полифонию в произведениях Достоевского.

Carol A. Flath

Duke University, Durham, North Carolina

Poor Folk: An Allegory of Body and Mind

Dostoevskii enjoyed one of the most remarkable debuts in literary history when Belinskii welcomed his *Poor Folk* (Бедные люди, 1846) as the long-awaited first Russian “social novel”.¹ To this day, *Poor Folk* sustains reading as social criticism. Still, the most enduring feature of Dostoevskii’s first novel is its “literariness.” Scholarship in the 20th century has brought out the subtleties in what is ostensibly the simple tale of a tender, selfless love, doomed at the outset by poverty and circumstance in Peter the Great’s cruel city. *Poor Folk* is saturated with influences from the Russian “Natural School” and its Western European predecessors, Pushkin’s experiments with narrative fiction, and the sentimental tradition in its native and foreign epistolary variants.² Not only does Dostoevskii synthesize these many sources into an artistic work of striking originality, but he uses them to call into question basic assumptions about the role of literature itself. Already in this first published work Dostoevskii presents his characteristic tragic vision, familiar to us from the great novels: *our desires and ideals are at variance with the realities of the physical world.*

How does *Poor Folk* communicate this message? In an epistolary novel, character and story-teller are the same. By necessity, then, the subtleties of the novel’s engagement with the literary tradition and the implications for an understanding of Dostoevskii’s overall literary and philosophical vision can only be discovered by exploring the words of the two “lovers,” Makar Devushkin and Varen’ka Dobroselova. But our awareness of the complexity of Dostoev-

¹ See P. V. Annenkov, *The Extraordinary Decade*, trans. Irwin R. Titunik, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968:150.

² The definitive examination of the Russian literary background of *Poor Folk* was done by V. Vinogradov (В. В. Виноградов, «Школа сентиментального натурализма [Роман Достоевского «Бедные люди» на фоне литературной эволюции 40-х годов],» *Эволюция русского натурализма: Гоголь и Достоевский*, Ленинград: «Академия», 1929:291–389); Victor Terras’ *The Young Dostoevsky* remains the most thorough English-language study of the broader literary traditions influencing the novel (*The Young Dostoevsky (1846–1849): A Critical Study*, The Hague, Paris: Mouton, 1969).

skii's material should caution us against taking these words at face value. What Dostoevskii's characters say, and what they are and do, are two different things. The key to understanding Dostoevskii's art lies in this gap between word and "reality". The present study explores what is going on on the many levels of the text: not only the words of the two correspondents, but also their actions, the reactions of those around them, and the complex echoes of literary tradition. The discrepancies thus revealed—particularly those that relate to the character of the main "hero," Makar Devushkin—will give a clear sense of Dostoevskii's own ambivalence as to the message and function of artistic literature.

Although many of the best studies of *Poor Folk* have focused on Makar Devushkin³, the depths and full implications of his character remain unexplored. He is an extraordinarily complex figure, made up of ingredients from the sentimental lover of eighteenth-century epistolary fiction, the poor clerk of the Russian Natural School (most notably, Gogol's Akakii Akakievich from *The Overcoat* [Шинель, 1841]), the self-sacrificing and deeply caring father figure of Pushkin's "Stationmaster" (Станционный смотритель, from Повести Белкина, 1830), Balzac's *Le Père Goriot* (1835), and others. But there is a dark side to Makar Devushkin that prefigures the most complex and sinister figures of Dostoevskii's later fiction. Even in this first literary hero we can detect traces of the devil's presence.

On the surface this assertion seems outrageous, given the generally accepted and indeed well-founded views of Makar Devushkin as the mouthpiece of an oppressed social class, a deeply concerned protector of a wronged maiden, a man prevented by poverty from acting on benevolent and charitable motives. The foundations for a more critical approach have already been laid, however, by such readers as Joseph Frank and W. J. Leatherbarrow, who point out the underlying dualism of Makar Devushkin's character⁴, and others, equally perceptive, who recognize the ambiguities inherent in Varen'ka's plight. In particular, Victor Terras' study and Rebecca Epstein Matveyev's analysis of intertextuality in *Poor Folk* suggest that Varen'ka's marriage to Bykov is a form of escape, and by no means an unmitigated tragedy for her.⁵ After all, by her marriage she regains her honor and secures a comfortable

³ See Gary Rosenshield, "Varen'ka Dobroselova: An Experiment in the Desentimentalization of the Sentimental Heroine in Dostoevskii's *Poor Folk*," *Slavic Review*, 45:3 (Fall, 1986):525–33, p. 525.

⁴ W. J. Leatherbarrow, "The Rag with Ambition: The Problem of Self-Will in Dostoevsky's 'Bednyye lyudi' and 'Dvoinik'," *The Modern Language Review*, 68, 3, July, 1973:607–18; Joseph Frank, *Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821–1849*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976:137–56.

⁵ Terras, 84–5; Rebecca Epstein Matveyev, "Textuality and Intertextuality in Dostoevsky's *Poor Folk*," *Slavic and East European Journal*, 39.4, 1995:535–51.

material existence for the rest of her life, when the alternative is to remain in Makar Devushkin's liminal realm of poverty, fear and danger.

Joe Andrew's recent study of the "seduction of the daughter" motif in *Poor Folk*⁶ has initiated an examination of the dark side of Makar Devushkin's character. Andrew poses the question: "Is Makar a paternal figure, or is he a lover, or both?" (187). He suggests that the power relations inherent in Devushkin's dual role as protector and potential lover associate him with the two "villains" of the story, Bykov and Anna Fedorovna (174). In this reading, Varen'ka, "deprived of paternal protection, [...] will spend the rest of the story seeking protection elsewhere [...] only to find, as we know, 'treachery and insults'" (178). Andrew's feminist study carries on the time-honored tradition of socially-oriented readings of *Poor Folk*, with the new addition of insights from psychoanalytic literary criticism. In the current study, which reexamines some of the territory covered by Andrew, we explore the implications of a "dark" reading of Devushkin's character—focusing on him as would-be seducer—in the context of Dostoevskii's artistic vision. The result is a radical readjustment in the hierarchies of moral virtue which have been accepted in nearly all critical readings.

Devushkin's first letter of the novel reveals his conflicting motives. The very act that begins their correspondence, Makar's move into a corner of the kitchen, is in fact provoked by his desire to be close to Varen'ka:

Я живу в кухне [...], кухня большая в три окна, так у меня вдоль поперечной стены перегородка, так что и выходит как бы еще комната, номер сверхштатный; все просторное, удобное, и окно есть, и все, — одним словом, все удобное. Ну, так вы и не думайте, маточка, чтобы тут что-нибудь иное и таинственный смысл какой был; что вот, дескать, кухня! — то есть я, пожалуй, и в самой этой комнате за перегородкой живу, но это ничего; я себе ото всех особняком, помаленьку живу, втихомолочку живу.[...] Правда, есть квартиры и лучше, — может быть, есть и гораздо лучшие, — да удобство-то главное; ведь это я все для удобства, и вы не думайте, что для другого чего-нибудь. Ваше окошко напротив, через двор; и двор-то узенький, вас мимоходом увидишь, все веселее мне, горемычному, да и дешевле. [...] Нет, это удобство заставило, и одно удобство соблазнило меня.⁷

⁶ Joe Andrew, "The Seduction of the Daughter: Sexuality in the Early Dostoevsky & the Case of *Poor Folk* (Бедные люди)," *Polyfunktion und Metaparodie, Aufsätze zum 175. Geburtstag von Fedor Michajlovič Dostojevskij*, Herausgegeben von Rudolf Neuhäuser, Dresden-München: Dresden University Press, 1998:173–88. I would like to thank Deborah Martinsen for bringing this article to my attention.

⁷ Ф. М. Достоевский, *Бедные люди, Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. 1, Ленинград: «Наука», 1972:16–17. All quotations from Dostoevskii's work are taken from this edition.

I live in the kitchen [...]. It's a large kitchen, with three windows, and I have a partition running along the transverse wall, so that there's a sort of extra, supernumerary room; it's all roomy, convenient, and there's a window, and everything; in a word, everything is convenient. Well, now, don't you go thinking, Mama, that there's something else going on here, some secret meaning; that, you know, it's a kitchen!—I mean, maybe I do live in this very kitchen behind a partition, but that's all right; I live separate from everyone, all quiet and modest-like. [...] True, there are better apartments, maybe ones that are a lot better, but convenience is the main thing; after all I care most for convenience, and don't you think that it's for some other reason. Your window is opposite, across the courtyard, and the courtyard is narrow, I can catch a glimpse of you passing, and it makes me happier, miserable as I am, and it's cheaper too. [...] No, it was convenience that made me do it, convenience alone tempted me.

Devushkin's use of the word *soblaznilo* ("tempted", or, alternatively, "seduced") betrays guilty desire, just as his too vehement repetitions of the word *udobno* ("convenient" [convenient for what?]) and protestations that there is *not* some "secret" reason for the move makes it clear that indeed he *has* moved into this place not primarily for reasons of economy, but in order to be able to watch Varenk'a. His mistaken assumption that the accidentally hitched-up curtain communicates a message from Varen'ka is undoubtedly related to another erotic motif related to a curtain—the one in the theater that veiled from his view the actress of his youthful infatuation:

Видеть-то я один только краешек занавески видел, зато все слышал. У актрисочки, точно, голосок был хорошенький, — звонкий, соловьиный, медовый! (61)

All I could see was just the edge of the curtain, but I heard everything. The actress indeed did have a nice voice—clear, sweet as honey, a nightingale's voice!

The characterization of the actress' voice as like a nightingale's reminds the reader of the pervasive "bird" motif in the novel and taints the ostensibly innocent association, made in that same all-important first letter of the novel, between Varen'ka and a carefree bird in springtime:

Сравнил я вас с птичкой небесной, на утеху людям и для украшения природы созданной. Тут же подумал я, Варенька, что и мы, люди, живущие в заботе и тревожении, должны тоже завидовать беззаботному и невинному счастью небесных птиц (14).

I compared you with a bird of the heavens, created to comfort people and adorn nature. Right then I thought, Varen'ka, that we, too, we people who live in care and trepidation, also ought to envy the carefree and innocent happiness of the birds of the heavens.

Twice in his first letter Devushkin takes on the identity of a bird of prey, deflecting his desire for power into metaphoric expression: «встал я сегодня таким ясным соколом» (I got up this morning all bright and bushy-tailed (lit.: like a fine falcon); «зачем я не птица, не хищная птица!» (Why am I not a bird, a predatory bird?) (14). The metaphor is universally interpreted as representing Devushkin's incipient impulse toward rebellion against the repressive social system. And yet, at the same time it can be seen as expressing a predatory urge against defenseless Varen'ka. This interpretation is reinforced in Devushkin's letter to his "little dove" (голубчик) of August 4:

Не помоги я вам, так уж тут смерть моя, Варенька, тут уж чистая, настоящая смерть, а помоги, так вы тогда у меня улетите, как пташка из гнездышка, которую совы-то эти, хищные птицы заклевать собрались [...]. (73)

If I don't help you, it'll be the death of me, Varen'ka, my death, pure and simple, but if I do, then you will fly away from me, like a bird from the nest that these owls, these predatory birds, are about to peck to pieces.

He may express his desire to save her, but the fact is, his love for her, his very life, bound up as it is in this correspondence, depends on her remaining in danger. Although because of the sublimation of his impulses into literary expression Devushkin is powerless to act, he represents *both* protective and predatory urges. And as we shall see, most of his statements bear a double meaning: the urge to protect is inseparable from the desire to ravish; both are linked to rebellion against the system.⁸

This vitally important first letter, therefore, as it establishes the premise for the correspondence between Varen'ka and Devushkin, introduces an erotic tension that will be sustained throughout the novel and will be linked with the rebellious social message. The act of writing brings guilty secrets—illicit sexual desire, thoughts of political rebellion—into the open.⁹ This is the "whole

⁸ Joseph Frank implicitly notes this connection when he discusses Devushkin's "'ideological' struggle—the wrestle with rebellious thoughts that surge up in him unexpectedly *under the pressure of his emotional involvement with Varvara*, and which are so much at variance with the unquestioned credo of obedience he has always accepted up to that time." (140) (my emphasis). V. E. Vetlovskaja also notes the possibilities for a broad interpretation of Makar Devushkin's revolt. By rising up against the current order (восстал на порядок), he loses his innocence. В. Е. Ветловская, *Роман Ф. М. Достоевского «Бедные люди»*, Ленинград: «Художественная литература», 1988:131.

⁹ The relevance of the concept of privacy—and the attendant need to guard secrets—in the rise of the Western novel, is well established by the scholarship. See Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1957. Much of Western literature after Rousseau's *Confessions* builds on the tension between the felt need to keep secrets and the contrasting desire to tell the truth. In *Body Work*, Peter Brooks explores the concepts of voyeurism and

truth” and “rubbish” (всю подноготню, дребедень) mentioned in the accusatory epigraph from Odoevskii:

Ох уж эти мне сказочники! Нет чтобы написать что-нибудь полезное, приятное, усладительное, а то всю подноготную в земле вырывают! Вот уж запретил бы им писать! . . . (13)

Oh these storytellers! Instead of writing something useful, pleasant, and palatable, they have to dig up all the earth's secrets! I'd forbid them to write, I would!

Devushkin is aware of the danger of toying with taboos: «Стихи вздор! За стишки и в школах теперь ребятишек секут. . . » (20) (Poetry is nonsense! Boys are whipped in school these days for poetry!). but he writes in spite of it. On the other hand, Varen'ka's alleged seducer and later fiancé Bykov, a practical man, avoids entering the world of letters. Varen'ka quotes his admonitions not to trust in Devushkin's apparent idealism:

«[. . .] что все вздор, что все это романы, что я еще молода и стихи читаю, что романы губят молодых девушек, что книги только нравственность портят и что он терпеть не может никаких книг». (100)

[. . .] that it's all nonsense, that all that is novels [*romances*], that I'm still young and read poetry, that novels ruin young girls, that books only spoil your morality and that he can't stand any kind of books.

It is fundamental to this interpretation of the novel to note that Bykov stands outside the territory of literary expression. The opposition in the novel—the allegory of my title—is clear: Devushkin stands for literature: Bykov opposes it, and Varen'ka is caught between them. And as we will see, Bykov has a point.¹⁰

The tension of this first letter is heightened by the inherent unrealizability of Devushkin's love for Varen'ka, for the very existence of the exchange of

erotic desire as central elements in the epistolary novel: “The novel, then, can make private life the object of its concern only through invading the private sphere by opening it up to the irrevocable publicity of writing—imaged so often in the eighteenth-century novel by the publication of a private correspondence [. . .]. The dynamic of privacy and its invasion may suggest why the novel, no doubt from its inception, and notoriously in the eighteenth century, gave a large place to the erotic and to the pornographic. For what is ultimately more private—in the dominant bourgeois ethic, at least—than the sexual life?” (Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1993:32). Andrew points out a possibility of “narrative sadism”, in which the author uses the plot of the “sufferings of an innocent virgin” to titillate his male readers (180).

¹⁰ Poor Folk is about the body's encounter with the book. It is curious to note how closely the two are related. For example, the only difference between the Chinese characters (in the Japanese usage) for “book” and “body” is the addition of “human being” to the character for book:

book 本 + person 人 = body 体

letters is predicated on physical absence, nonconsummation of desire.¹¹ Thus the act of writing itself can be seen as a deflection away from the physical. And indeed, Devushkin's very position in the material world is marginal: he represents a psychological abstraction. Appropriately, he has sought out a place for himself that is maximally open and exposed, and minimally protected physically: an unenclosed corner in the most heavily used room in the house,¹² and throughout the novel he drops hints of the tenuous nature of his grounding in the physical world:

Ну что я перед ним [Ратазиевым], ну что? Ничего (51).

Well what am I next to him [Rataziaev], what? Nothing.

я скрываю, я тщательно от всех все скрываю, и сам скрываюсь от всех (75).

I hide, I carefully hide everything from everyone, and I myself hide from everyone.

. . . до вас, ангельчик мой, я был одинок и как будто спал, а не жил на свете (82).

before you, my angel, I was alone and it was though I was sleeping, not living, on earth.

Я всегда делал так, как будто бы меня и на свете не было (92).

I always behaved as though I didn't exist in the world.

¹¹ Cf. Richard Peace, "'The Analytical Genius': *Bednye liudi* and the Russian Prose Tradition," in *From Pushkin to Palisandrūta: Essays on the Russian Novel in Honor of Richard Freeborn*, ed. Arnold McMillin, New York: St. Martin's Press, 1990:52–69. "It is Varvara's *presence* which makes him write [...] In this, of course, he is again the antithesis of Akakii Akakievich, for whom the passion for a female object (his coat) ousted his passion for writing (mere copying)—it did not stimulate it" (61). Varen'ka's presence here is in fact her "absence", her location in a place distanced from, but visible to, Devushkin. The difference between Devushkin and his Gogolian predecessor is that his desire is mature and sexual, whereas Akakii Akakievich's is an infantile and passive desire for physical comfort—one that, though presented in terms of sensual awakening, can be completely satisfied by a coat—in Freudian terms, a mother substitute. Devushkin is a fully realized sexual being (we can read this assumption into the critical consensus that he represents an animated, self-conscious Akakii Akakievich (see, for example, Михаил Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва: «Советская Россия», 1979): «Достоевский изображает не «бедного чиновника» но самосознание бедного чиновника.» [55]). The tragedy of writing entails the unrealizability of desires. Compare Simon Karlinsky's analysis of Gogol's story, in which the theft of the overcoat is seen as a punishment for illicit sexual desire. Simon Karlinsky, *The Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol*, Cambridge: Harvard University Press, 1976:142.

¹² Makar Devushkin's marginal habitat links him to Dostoevskii's Underground Man, whose predicament can be seen to resemble Makar's in many ways. Both characters are eerily incorporeal.

This impression is metonymically reinforced throughout the novel by references to the ragged clothing that threatens to wear away and leave Devushkin exposed. He does not seem concerned about physical exposure to the elements—a real fear to ordinary inhabitants of cold and rainy St. Petersburg. Rather, Devushkin's clothes serve one function: to protect his honor, or rather, to conceal his shame. He makes this clear when he likens the “poor man's” need to conceal his private life to Varen'ka's need to maintain her modesty. Devushkin's shame is as much due to his secret desire as it is to his poverty. His money troubles are only partly a reflection of an oppressive social system. Devushkin has a stable position and an adequate—if not lavish—salary; the tellingly threadbare state of his clothes is the result of his reckless spending on gifts for Varen'ka. Thus the gradual erosion of his clothes through the novel continually reminds the reader of his guilty desire.

We can best explore the implications of our new perspective on Devushkin's role in the novel by reconsidering the plot of *Poor Folk* with a new wariness towards the ways the characters tell their stories. There is a universal critical consensus as to the facts of Varen'ka's story:

With the loss of her father and his money, this innocent country girl is left to the mercy of a procuress, Anna Fedorovna, who takes her in and proceeds to groom her for sale to the highest bidder. Varen'ka falls in love with a penniless and honorable young man, Pokrovskii, who lives under the same roof. Young Pokrovskii dies of poverty-induced disease. Pokrovskii's natural father, Bykov, a profligate, brutish and wealthy man, seduces and abandons Varen'ka as he did Pokrovskii's mother before her. Varen'ka is disgraced and, too proud to accept money for her shame, chooses to live in penury, comforted by Devushkin, her selfless, poverty-stricken but doting neighbor and distant relative. When Bykov returns at the end, she has no choice but to marry him, leaving behind a tender romance.

Let us take a closer look at this plot. How do we know that in fact Varen'ka was seduced by Bykov? Could it be that she resisted him, and that this act of independence precipitated her expulsion from Anna Fedorovna's protection? Several facts support this interpretation. The first is the course of the plot itself. Comparing *Poor Folk* to Samuel Richardson's novels, Victor Terras points out its implausibility. Why would Bykov return at the end of the novel to marry a girl, sickly and destitute, whom he had already seduced? “As far as the bare plot is concerned, the story of how Varenka Dobroselova became Mrs. Bykov is neither original nor very interesting. It certainly is not true to life” (78). His point is well taken, and of course the value of *Poor Folk* as literature has nothing to do with the “plausibility” of its plot. But Bykov's proposal of marriage at the

end of the novel would be believable if in fact Varen'ka *had* refused Bykov's advances, thus proving her virtue and inflaming his desire at the same time.¹³

This interpretation is also supported by literary tradition; for it duplicates the plot of Richardson's first sentimental epistolary novel, *Pamela; or Virtue Rewarded* (1740), which had been a significant presence in the Russian literary world since its translation in 1790.¹⁴ Pamela, a virtuous but penniless maid, defends herself successfully against the repeated seduction attempts of her master, Mr. B., who ultimately submits to the power of her virtue and marries her. There are many similarities between this novel and Varen'ka's story. The numerous references to the clothing of both hero and heroine (Pamela even embroiders a waistcoat for her master, which she hurries to finish before her departure from his house; compare the shrinking waistcoat that Varen'ka claims to be making for Devushkin [June 27, July 7, August 4]); the name "Mr. B" (compare "Mr. Bykov"); the wealth, power, apparent profligacy of the would-be seducer (including the morally instructive reminders in the story of a previously seduced girl and her offspring [Sally Godwin and her daughter; Pokrovskii's mother]), and, most importantly, the triumph of the girl at the end of the novel (her marriage to her master)—all these motifs suggest that Dostoevskii's novel builds directly on *Pamela*.

To these arguments based on the plot and literary precedent, we can add the absence in the text of any decisive evidence that Bykov in fact did seduce Varen'ka.¹⁵ The fact is, as the plots of Dostoevskii's later novels illustrate, a slander can ruin a reputation as easily as an actual crime. A close look at the most incriminating passages should illustrate this point. If indeed Bykov had seduced Varen'ka according to Anna Fedorovna's plan, then why would the "procuress" care about Varen'ka's subsequent fate? Presumably, she had by this point gotten her money's worth. On April 25, however, Varen'ka writes:

¹³ Like all other critics of the novel, Joe Andrew does not question the truth of this central event; in fact, in identifying Bykov as the villain, he finds Terras' potentially skeptical reading "extraordinary." Andrew also suggests that neither Anna Fedorovna nor Bykov "is really central to the tale's diegesis." (174)

¹⁴ Mark Altshuler, "The Transition to the Modern Age: Sentimentalism and Preromanticism, 1790–1820," *The Cambridge History of Russian Literature*, ed. Charles A. Moser, Cambridge: Cambridge University Press, 1989:92–135, p. 95.

¹⁵ My argument moves beyond the premises established by Victor Terras, who notes that "Dostoevsky has entirely avoided touching upon the erotic side of the relationships treated in *Poor Folk*. There is no indication anywhere in the novel as to whether Bykov had seduced or raped Varen'ka, whether she was in love with him at the time, or whether he was sexually repulsive to her." (Terras 86). On the basis of Terras' overall discussion, I interpret his potentially ambiguous "or" phrasing here as exclusive: that is, what occurred was either seduction or rape; Terras does not call the act itself into doubt. In fact, although all the critics have assumed so, the text gives no actual evidence that there was a sexual encounter at all. My point is that Dostoevskii remains silent on the key issue of the plot.

Анна Федоровна все обо мне выведывает. Она, кажется, никогда не перестанет меня преследовать. Она говорит, что хочет *простить* меня, забыть все прошедшее и что непременно сама навестит меня. Говорит, что вы мне вовсе не родственник, что она ближе мне родственница, что в семейные отношения наши вы не имеете никакого права входить, и что мне стыдно и неприлично жить вашей милостыней [. . .], говорит, что я по глупости моей своего счастья удержать не умела, что она сама меня на счастье наводила, что она ни в чем остальном не виновата и что я сама за честь свою не умела, а может быть, и не хотела вступить. А кто же тут виноват, боже великий! она говорит, что господин Быков прав совершенно и не на всякой же жениться, которая. . . да что писать! (24-5)

Anna Fedorovna keeps making inquiries about me. It seems as though she never will give up persecuting me. She says that she wants to *forgive me*, to forget the whole past and that she will come see me without fail. She says that you are no relative to me, that she is more closely related than you are, that you don't have any right to interfere in our family relations, and that it's shameful and improper for me to live on your charity [. . .], she says that in my stupidity I was unable to hold on to my happiness, that she brought me to the happiness herself, that she did nothing else wrong and that I myself was unable to, and perhaps, didn't even want to stand up for my honor. And whose fault is it, great God! She says that Mr. Bykov is absolutely right and you can't marry just anyone who...but what's the point of writing!

The most important thing is left unsaid. What happened between Varen'ka and Bykov? If Varen'ka submitted to his advances, then why would Anna Fedorovna feel the need to *forgive* her? The text allows the interpretation that she *resisted* him—in effect, cheating Anna Fedorovna out of her considerable investment in Varen'ka's education and her keep. Perhaps, having read Richardson's novel, Varen'ka assumed, in her "stupidity," that by defending her virtue she could induce him to propose to her; this is a valid reading of the statement that "you can't marry every girl who..." [*resists you?*]. Or perhaps she simply *was* virtuous, with no ulterior motive. The real question for the reader is: why do we assume, reading this passage, that Anna Fedorovna's motives are malevolent? It would seem that we are naturally inclined to believe in 1) a first-person narrator and 2) a victim narrative: the "maiden in distress" of sentimental literature. Asking this question requires a serious realignment of the values we bring to our reading, for indeed, by any account, Anna Fedorovna's warnings about Devushkin are well-justified; in fact she would seem to have Varen'ka's best interests in mind. A liason with Devushkin would ruin her far more irrevocably than anything she could have done with Bykov, for it would

preclude even the possibility of a comfortable life, and in fact would jeopardize her very (physical) survival.

Skeptics as to this interpretation will cite Bykov's visit, reported by Varen'ka on September 23. In this letter Varen'ka quotes Bykov's version of their affair. Bykov tells her he feels it his duty to restore her honor, that he had behaved like a scoundrel, and that one reason he wants to marry her is so that he can disinherit a nephew. A surface reading suggests that indeed he had seduced her. But, too often in Dostoevskii, characters do not say what they really mean.¹⁶ Even here, the text allows our alternative interpretation, and its implications are serious enough to command our full attention.

In spite of Bykov's importance in the novel other "suitors" establish a more substantial presence, and they are both creatures of literature and would-be lovers: the letter-writer Devushkin and the bookish young Pokrovskii.¹⁷ Even a superficial reading of the novel suggests that if anyone seduced Varen'ka, it was Pokrovskii. Could it be possible that *this* is what provoked Anna Fedorovna's anger and Varen'ka's banishment from her house? Such a reaction would certainly be justified, given that Pokrovskii's interest in Varen'ka amounts to a betrayal of Anna Fedorovna's trust in him as a teacher of the concubines-in-training, not to mention the direct threat it poses to her considerable investment in Varen'ka. Varen'ka's journal account leaves no doubt as to the sexual nature of her attraction to Pokrovskii. It is also unlikely that Anna Fedorovna would not be aware of their liaisons; after all, she lives down the hall. And such an interpretation would explain Bykov's intriguing comment made in conversation to Fedora, that "*even our virtues had dimmed a little*" (*и наши добродетели потускнели*, [96]). Context makes it clear that the ambiguous pronoun refers to Varen'ka. Why would he say this if she had in fact submitted to *his* advances long ago? And Varen'ka's silence on the matter is understandable; why would she tell anyone about her ruin—especially if it

¹⁶ Dostoevskii's novels are "filled with characters' apparently true but actually false confessions, in which the very spirit of the revelation conflicts with its ostensible purpose. Those novels repeatedly dramatize the ways in which the dynamics of self-deceit and self-justification distort efforts at self-knowledge." (Gary Saul Morson, "Introductory Study: Dostoevsky's Great Experiment," Dostoevsky, Fyodor. *A Writer's Diary*, trans. and annotated by Kenneth Lantz, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993, vol. 1:24).

¹⁷ Their common grounding in the written word, their poverty, and their romance with Varen'ka relate these two seemingly very different characters together. It may be possible to consider not only the older Pokrovskii, but also his son, as a "foil" to Devushkin. See Gary Rosenshield, "Old Pokrovskii: Technique and Meaning in a Character Foil in Dostoevskii's *Poor Folk*," *New Perspectives on Nineteenth-Century Russian Prose*, ed. George J. Gutsche and Lauren G. Leighton, Columbus, OH: Slavica, 1982:99–110. Although the sexual nature of the attraction between Varen'ka and young Pokrovskii is clear, Pokrovskii's youth, innocence and passivity do not allow us to accept Andrew's argument that he too represents "a 'father' who 'seduces' the daughter" (180).

was one she *desired*? This interpretation reverses the implications of Andrew's suggestion that Varen'ka engages in "an almost conscious action of repression: there are things in her recent past which are too awful even to think about, still less to speak of" (181). Andrew of course refers to Varen'ka's alleged rape by Bykov; in offering an alternative version, we suggest that a woman's sexual desire is in fact far more shameful than her passive victimization.¹⁸

Varen'ka's romance with Pokrovskii is a full-fledged literary passion. It takes place against the background of the teacher's books; like Makar's interest in Varen'ka, it contains a strong element of voyeurism (she steals into Pokrovskii's room to look at the books) and begins in earnest when she draws his attention away from books into the physical—sensual—world. It is especially significant that their romance should take place against a background of the illness of Varen'ka's mother, for the lovers are thus freed from supervision, and the possibility of her death symbolically opens a space for Varen'ka in the world of adult sexuality (in coming of age, we replace our parents). Varen'ka's attraction to Pokrovskii is presented in terms of a Gothic horror and fear of sex and death intertwined. In the dead of night, worn out from lack of sleep, Varen'ka holds vigil at her mother's sick bed:

Я мучилась. Я не знаю—я не могу припомнить себе, — но какой-то страшный сон, какое-то ужасное видение посетило мою расстроенную голову в томительную минуту борьбы сна с бдением. Я проснулась в ужасе. В комнате было темно, ночник погасал, полосы света то вдруг обливали всю комнату, то чуть-чуть мелькали по стене, то исчезали совсем. Мне стало отчего-то страшно, какой-то ужас напал на меня; воображение мое взволновано было ужасным сном; тоска сдавила мое сердце. . . Я вскочила со стула и невольно вскрикнула от какого-то мучительного, страшно тягостного чувства. В это время отворилась дверь, и Покровский вошел к нам в комнату.

Я помню только то, что я очнулась на его руках. (37)

I was in torment. I don't know—I can't remember,—but some terrible dream, some awful vision visited my distraught mind in the agonizing moment of the struggle between sleep and wakefulness. I awoke in horror. It was dark in the room, the night light was burning down, bands of light would suddenly fill the room, then flicker against the wall, then disappear entirely. I became terribly afraid for some reason, a kind of horror came over me; my imagination was disturbed by a terrible dream; anguish gripped my heart. Suddenly some agonizing, horribly oppressive feeling made me spring up from my chair and scream involuntarily. At that moment

¹⁸ This reading also allows a "straight" interpretation of another literary source for the novel, Gogol's *Nevskii Prospekt*, in which a would-be lover discovers that the woman of his dreams is a prostitute. Andrew warns against taking this association seriously (183), but in fact it is worth more than a passing glance.

the door opened and Pokrovskii walked into our room.
I can recall is waking up in his arms.

After this build-up, the reader is most curious to know what happened between Pokrovskii's entrance and Varen'ka's awakening in his arms. We do know that this encounter initiates their romance. Varen'ka's journal gives us no proof that her innocence remains intact after their encounters, and resonates with erotic suggestion:

И право, не помню, о чем мы не переговорили с ним в эти мучительные и вместе сладкие часы наших свиданий, ночь, при дрожащем свете лампадки и почти у самой постели моей бедной больной матушки? (39)

And indeed, I don't remember what he and I talked about together during those agonizing and yet sweet hours we spent together at night, in the trembling light of the lamp and practically at the very bedside of my poor, sick mother.

If their love is innocent, why all the guilt and torment?

[...] Новые мысли, новые впечатления разом, обильным потоком прихлынули к моему сердцу. И чем более волнения, чем более смущения и труда стоил мне прием новых впечатлений, тем милее они были мне, тем сладостнее потрясали всю душу. Разом, вдруг, втолпились они в мое сердце, не давая ему отдохнуть. Какой-то странный хаос стал возмущать все существо мое [...] (39)

[...] New thoughts, new impressions all at once, flooded over my heart in a sudden, overwhelming rush. And the more excitement, the more confusion, the more effort it cost me to take in these new impressions, the dearer they were for me, the sweeter the shock to my whole soul. All at once, suddenly, they crowded into my heart, and wouldn't let it rest. A strange chaos began to disturb my whole being.

Whether or not the romance with Pokrovskii is consummated, the damage is done. It is hard to imagine anything that Varen'ka could have done with Bykov, the man Anna Fedorovna intended for her, that would be worse than these encounters with Pokrovskii, for now she is ruined for any other man. Isn't this sufficient grounds for Anna Fedorovna's anger? At the same time we should point out the similarity between Varen'ka's emotions during her meetings with Pokrovskii (and anticipating his entrance) and the thrill of terror she experiences at the news that Bykov has visited and plans to return: "I'm in a terrible state of agitation" (Я вся в ужасном волнении [96]). "The very thought [that he might come] terrifies me! [...] I nearly fainted from fear." (Одна мысль эта ужасает меня! [...] чуть было в обморок не упала от страха [97].)

Let us return to the central hero of Dostoevskii's epistolary romance, Makar Devushkin. When his infatuation for Varen'ka is revealed, his gossiping neighbor, the writer Rataziaev calls him "Lovelace", referring, in a shorthand comprehensible to every literate Russian of the time, to the ruthless seducer of Samuel Richardson's novel *Clarissa* (1748–59). Clarissa dies rather than live in dishonor. In Joseph Frank's interpretation of this reference, Dostoevsky juxtaposes his poor clerk to the English libertine in order to throw into relief "the moral preeminence of the humble clerk over the brilliant but selfish and destructive aristocrat." (150). The present reading of Devushkin's character allows us to take the reference at face value. In other words, Devushkin is indeed a would-be Lovelace. Significantly, like Devushkin, one of Lovelace's character flaws is a taste for writing, which he indulges in particularly at night:

He was a sad gentleman [...] as to women. If his tenants had pretty daughters, they chose to keep them out of his sight [...] he was a great plotter and a great writer¹⁹ (50).

Mrs. Fortescue owns, what everybody knows, that he is notoriously, nay, avowedly, a man of pleasure; yet says that in anything he sets his heart upon, or undertakes, he is the most industrious and persevering mortal under the sun. He rests, it seems, not above six hours in the twenty-four, any more than you. He delights in writing. Whether at his uncle's, or at Lady Betty's, or Lady Sarah's, he has always, when he retires, a pen in his fingers. One of his companions, confirming his love of writing, has told her that his thoughts flow rapidly to his pen. (74)

Furthermore, he takes advantage of Clarissa's hopeless position: her family has put her under house arrest for refusing to marry a *wealthy but unattractive suitor*; and, like Devushkin, he attempts to break down her resistance by writing letters.

Accepting the comparison to Lovelace encourages us to consider Devushkin from a more critical perspective than is usual. Look at his *actions*:

– Influenced, perhaps, by a knowledge of the effect of sentimental literature on the morals of young girls, he gives Varen'ka books of dubious moral quality and copies out erotic passages for her to read. Having read Varen'ka's journal account documenting the powerful aphrodisiac effect of Pokrovskii's books, Devushkin cannot plead innocence from immoral intent (June 26).

– He wastes his money on frivolous gifts for her, causing her to feel guilty and indebted to him. Giving her candy, he tells her to eat it while she reads (Romantic—presumably erotic—novels), to suck it, rather than chew it, and to think of him as she does so (also June 26).

¹⁹ Samuel Richardson, *Clarissa, or The History of a Young Lady*, Ed. Angus Ross, Middlesex, England: Penguin, 1985:50.

– When Varen'ka receives an offer of honest employment as a governess, he frantically persuades her not to accept it, in effect denying her an honorable means of extricating herself from her predicament. This, by the way, is doubly significant, given its parallel to young Pokrovskii's idiosyncratic refusal to take honest employment as a teacher—which dooms him to poverty and, we assume, death. Devushkin threatens to throw himself in the Neva if Varen'ka leaves him, and cruelly manipulates her most cherished memories by planting the image of his body in the coffin in her memory of Pokrovskii's funeral—anything to make her stay with him²⁰ (June 28 and July 1).

– He goes on a wild drunken binge, during which his attempts to confront one of Varen'ka's "suitors", an officer, draw attention to her plight and incriminate her further by implying that he himself has a romantic relationship with her (Varen'ka's letter of July 27).

– By carelessly allowing a draft of one of his letters to her to drop from his pocket and subsequently be read out loud at one of Rataziaev's gatherings, Devushkin reveals his secret passion to those around him. By betraying his secret, Devushkin compounds her dishonor (August 11). She makes this clear herself:

Вы еще не знаете, что я из-за вас терплю! Мне по нашей лестнице и пройти нельзя: все на меня смотрят, пальцем на меня указывают и такие страшные вещи говорят; да, прямо говорят, что *связалась с пьяницей* (80).

You still don't know what I endure because of you! I can't even use the stairs without everyone looking at me, pointing their fingers and saying such terrible things; yes, they say it right out loud, *She's taken up with a drunkard*.

Devushkin's words are full of tender feeling, but his actions serve to prolong Varen'ka's misery and plunge her into ever greater danger. So it is that when Bykov proposes to her at the end, we should rejoice with her at her good fortune, rather than condemn her for making a choice that seems based on cold

²⁰ Here again, the tenuous nature of Devushkin's clothing, with all the attendant implications of shame and guilty desire, is linked to his attempts to get closer to Varen'ka. To save her from having to accept the job offer he will go out indecently dressed: «В люди идти?—никогда! Нет, нет и нет! Да и что это вам думается такое, что это находит на вас? Да еще и на выезд. Да нет же, маточка, не позволю, вооружаюсь всеми силами против такого намерения. Мой фрак старый продам и в одной рубашке стану ходить по улицам, а уж вы у нас нуждаться не будете» (56) (Go out into the world? Never! No, no, and no! And what can you be thinking, what has come over you? And to move out of the city too. No, mama, I won't allow it, I'll muster all my forces against such an intention. I'll sell my old jacket and go out into the streets with just my shirt on, rather than let you want for anything." Devushkin's way of referring to her proposed employment, «в люди идти» (to go out among people) is enormously significant, given his isolation from the community of his fellow men.

calculation. By choosing to marry Bykov, she commits herself to a fully realized physical and sexual life. Her correspondence with Makar Devushkin cannot continue since her choice necessitates a renunciation of the sentimental ideals that nourished their letters. She must leave this, and all, books behind.²¹ For his part, Devushkin, representing intangible values and ideals, is left behind in a non-material world, the world of writing and books. Varen'ka chooses the life of the body, Makar Devushkin that of literature.²²

This allegorical interpretation of *Poor Folk* leaves us with a curiously ambivalent attitude towards literary values. Makar Devushkin, professing tender, selfless concern for a girl in distress, turns out to be a dangerous predator who almost succeeds in ruining her—a direct descendant of Lovelace, whose Clarissa dies as a result of her liason with him. We are reminded again of the epigraph's warning about the dangers of writing. What seemed to be positive virtues in Devushkin—modesty and self-effacement—now represent the attempts of a demonic figure to conceal his true nature from his victim. The landlady's assertion, referring to Devushkin's relationship with Varen'ka, that "the devil has taken up with an infant" («черт с младенцем связались» [70]), no longer seems a mere figure of speech. As his mature masterpieces (particularly *The Devils* and *The Brothers Karamazov*) show, Dostoevskii's devil is a liminal being, only tangentially connected to the material world, but a powerful manipulator of human language and a master of the art of verbal persuasion.

Even in this first novel, then, hints of the demonic accompany the literary consciousness. Already here, Dostoevskii firmly establishes the dualism between our strivings and ideals and the limitations of the material world that will be the subject of his greatest work. And in spite of everything, our sympathies remain with Devushkin and his ideals of love, suspect and complex as they may be, for we, too, have made an investment in reading.

Thus, though in a sense the characteristic Dostoevskian dualism between spiritual and material is still latent in *Poor Folk*,²³ it is simplistic to overem-

²¹ Although this is not the place to argue the feminist implications of the end of *Poor Folk*, Varen'ka's choice would seem to exemplify the Lacanian suggestion that "woman cannot enter the world of the symbolic, of language" (Andrew, p. 180).

²² My conclusion is a further development of the insights of Gary Rosenshield and Rebecca Epstein Matveev. Rosenshield, studying the characters from the point of view of psychological realism, notes that "the sentimental heroine turns out to be far more realistic, and justifiably so, than the lowly civil servant." ("Varen'ka Dobroselova," 530). Matveev focuses more on the implications of the characters' relationship with books: "while the protagonist's literal readings cause him naively to identify with fictional characters, his correspondent progressively disassociates herself from literary texts." (Matveev, p. 538).

²³ "In *Poor Folk*, this tension between the spiritual and the material is still latent and in a state of equilibrium; the emphasis accorded the spiritual (or, if one prefers, the moral-psychological) dimension of human experience only heightens the pathos of the material injustices that Dostoev-

phasize the social message of the novel. Devushkin's difficulties are not exclusively due to his poverty, and, as His Excellency's tact and benevolence show, virtue in the novel is not a monopoly held by the poor (September 9). Particularly revealing is Devushkin's long letter of September 5, in which his "style improves" and he develops a rebellious consciousness. Devushkin imagines a large house in which both a poor cobbler and a rich man sleep, dreaming of boots. The wealthy man

все те же сапоги, может быть, ночью снились, то есть на другой манер сапоги, фасона другого, но все-таки сапоги; ибо в смысле-то, здесь мною подразумеваемом, маточка, все мы, родная моя, выходим немного сапожники. . . (89)

maybe dreamed about those same boots at night, that is, a different kind of boots, a different style, but boots just the same; for in the sense I have in mind, Mama, all of us, my dear, have something of the cobbler in us.

Devushkin directs his anger against the social system that allows one man to be wealthy and another, poor. But even here, Dostoevskii is approaching the more profound message of his later works, in which a purely earthly, material equality and justice is shown to be impossible, and Devushkin's descendants direct their rebellion against God (*We are all cobblers in this world*).

Perhaps, then, we can expand the reference in the novel's title: not POOR (economically deprived) people, but poor PEOPLE, poor human race, all of us who live in an unjust world, and who want what we cannot have: fairness and perfect love. Devushkin's phrase, "we[,] people who live in care and trepidation" (ought to envy the carefree birds: see above), truly can refer not just to those of us who suffer, but to all of us, because we *all* "live in care and trepidation." Such an approach would allow a broader interpretation of the religious references noted by Vetlovskaiia, in her study of *Poor Folk*: Christ's Sermon on the Mount, the creation of the world and the human fall from grace (64–74). Although during the forties Dostoevskii was interested in Christian Utopian Socialism, his thinking retained traces of his adolescent vision of the world as "a purgatory for heavenly spirits clouded by sinful thoughts" (чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию).²⁴ Vetlovskaiia notes the return of this motif, which appears first in *Poor Folk*, in Dostoevskii's mature work:

sky's characters have to suffer." (Joseph Frank, p. 147).

²⁴ Quoted in Vetlovskaiia, p. 75.

Уподобление современного мира преисподнему царству зла—настойчивый мотив в творчестве Достоевского. Появившись в «Бедных людях», он возникает в дальнейшем в новых обличьях. (31)

Likening the contemporary world to the kingdom of evil below is a persistent motif in Dostoevsky's work. Introduced in *Poor Folk*, it appears later in new forms.

Thus we have seen that in this relatively short, ostensibly simple literary debut Dostoevskii has already raised some of the most compelling issues of his later work: the conflict between spirit and body, the lack of justice and equality in God's world, the obstacles to a perfect, selfless love. *Poor Folk* offers an allegory of reading in which our most cherished dreams and emotions, by virtue of their transformation into literary form, become fraught with danger. And although much of Dostoevskii's mature fiction addresses the question of the role of literature in human society, nowhere else will he confront the ethics of artistic expression in so direct and self-consciously literary a way as in this first novel.

ВАЛЕНТИНА Е. ВЕТЛОВСКАЯ

Санкт-Петербург

Логическое опровержение противника в «Преступлении и наказании» Достоевского

Предлагаемая вниманию читателя статья¹ представляет собой часть работы, посвященной приемам идеологической полемики в «Преступлении и наказании». Общие принципы этой полемики и некоторые аргументы были рассмотрены в статьях, уже вышедших из печати.² Прежде чем перейти к существу дела, напомним исходные положения.

Существует распространенное мнение о том, что Достоевский, споря со своими героями, отрицателями и бунтарями, оставляет им всю логическую убедительность рациональных построений, что несогласие автора с идеологическим противником (тем или иным героем романа) по необходимости и главным образом выражается на уровне внелогических, внерациональных положений. На стороне героев оказывается доказуемая и доказанная истина, а на стороне автора — его сугубо личные симпатии, т. е. не столько убеждения, сколько предубеждения. Мнение это несправедливо.

Опровергая противника и утверждая наиболее серьезные свои идеи, Достоевский пользуется, как правило, методом косвенного доказательства. В математике он называется доказательством от противного. Суть его в следующем: из двух противоречащих друг другу суждений: *А* (здесь: суждение автора) и *В* (суждение его героя), — является истинным либо первое, либо второе. Если доказана ложность одного из таких суждений, истинность второго разумеется сама собой. В риторике этот способ опровержения противника именуется доводом *ex concessis* (доводом из заимствования). Он предполагает

¹ Она написана на основе доклада, прочитанного на IX Международном симпозиуме по творчеству Достоевского 4 августа 1995 г. (Австрия, Гаминг).

² В. Е. Ветловская, 1) Способы логического опровержения противника в «Преступлении и наказании» Достоевского. — Русская литература, 1994, 4: 112–120; 2) Приемы идеологической полемики в «Преступлении и наказании» Достоевского. — Достоевский. Материалы и исследования. СПб. 1996, 12: 78–98 (расширенный вариант первой статьи).

временную уступку противнику (согласие с тем или иным утверждением) и далее такое развитие его идеи, которое в логическом итоге оборачивается очевидной нелепостью, абсурдом. Поэтому иногда весь этот способ опровержения чужой и доказательства собственной мысли называется по его итогу — *reductio ad absurdum* (сведение к абсурду). У Достоевского это один из излюбленных приемов полемики. *Reductio ad absurdum* вскрывает не замечаемую самим говорящим ущербную противоречивость его мысли. Этот прием использован автором и против идеологических построений Раскольникова. Приглядимся к ним поближе.

Помимо «арифметической теории», позволяющей убить одного для благополучия многих (она герою не принадлежит, она носится в воздухе, ср. трактирный разговор студента и молодого офицера³), Раскольникова в его «деле» воодушевляют и собственные теоретические рассуждения. Он излагает их в особой статье, уточняя и развивая свою мысль в объяснениях с Порфирием.

Мысль выражается в том, что все люди вообще делятся на «обыкновенных» и «необыкновенных». «Необыкновенный» человек, как считает Раскольников, во имя идеи («иногда спасительной, может быть, для всего человечества») «имеет право разрешить своей совести перешагнуть. . . через иные препятствия» (т. е. пойти на преступление, пролить кровь).

По-моему, — рассуждает герой, — если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытия вследствие каких-нибудь комбинаций никоим образом не могли бы стать известными людям иначе как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию или ставших бы на пути как препятствие, то Ньютон имел бы право, и даже был бы обязан. . . *устранить* этих десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству (6, 199).

Иначе говоря: благая цель оправдывает любые средства (принцип иезуитов). Ценность человеческой жизни здесь относительна, ценность идеи («иногда» и «может быть» спасительной для человечества) — абсолютна. Для Раскольникова это неоспоримая аксиома. Между тем ничего неоспоримого в таком утверждении нет, оно не является аксиомой. Ведь точно так же и даже с большим основанием можно утверждать противоположное: ценность идеи — относительна, ценность человеческой жизни — абсолютна; ср. размышления героя об «аршине пространства»:

³ Ф. М. Достоевский, Полн. собр. соч.: В 30 т. Л. 1973, т. 6:54–55. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте. Первая цифра — том, вторая — страница.

Где это (. . .) где это я читал, как один приговоренный к смерти, за час до смерти, говорит или думает, что если бы пришлось ему жить где-нибудь на высоте, на скале, и на такой узенькой площадке, чтобы только две ноги можно было поставить, а кругом будут пропасти, океан, вечный мрак, вечное уединение и вечная буря, — и оставаться так, стоя на аршине пространства, всю жизнь, тысячу лет, вечность, — то лучше так жить, чем сейчас умирать! Только бы жить, жить и жить! Как бы ни жить — только жить! . . . Экая правда! Господи, какая правда! (6, ср. 147, 327)

Далее Раскольников говорит о том, что все «законодатели и установители человечества, начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее, все до единого были преступники, уже тем одним, что, давая новый закон, тем самым нарушали древний (. . .) и, уж конечно, не останавливались и перед кровью, если только кровь (иногда совсем невинная и доблестно пролитая за древний закон) могла им помочь» (6, 199–200). Более того, «все, не то что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны, по природе своей, быть непременно преступниками (. . .). Одним словом, вы видите, что до сих пор тут нет ничего особенно нового. Это тысячу раз напечатано и прочитано» (6, 200).⁴

Соображениям, уже мелькавшим в печати, Раскольников придает самый широкий смысл.

Я только в главную мысль мою верю (. . .) что люди, по закону природы, разделяются *вообще* на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей *новое слово* (6, 200).

Заметим попутно, что законы природы, на которые герой ссылается и здесь, и дальше, отнюдь не являются предметом веры, они являются предметом научных доказательств; в закон не верят, его доказывают. Затем: понятно «новый» герой почему-то сообщает положительное значение. Между тем «новое» совсем не означает ни более истинного, ни более справедливого, ни более благодетельного и т. д. «Новое» есть только новое и ничего больше, оно может быть в одном, другом, третьем или во всех отношениях гораздо хуже старого.

⁴ О печатных источниках этих рассуждений со ссылкой на литературу вопроса см.: С. В. Белов, Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». — Комменатрий. Л. 1979:156 и сл.

Характеризуя указанные им разряды людей, Раскольников говорит об их правах и обязанностях (как юрист он переводит вопрос в юридическую плоскость, в область права):

Подразделения тут, разумеется, бесконечные, но отличительные черты обоих разрядов довольно резкие: первый разряд, то есть материал (. . .) люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. По-моему, они и обязаны быть послушными, потому что это их назначение (. . .). Второй разряд, все преступают закон, разрушители или склонны к тому (. . .). Преступления этих людей, разумеется, относительно и многообразны; большею частью они требуют (. . .) разрушения настоящего во имя лучшего. Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, — смотря, впрочем, по идее и по размерам ее, — это заметьте. В этом только смысле я и говорю в моей статье об их праве на преступление (6, 200).

Оговорка о значительности идеи и размерах ее несущественна, поскольку нет инстанции, где идея могла бы быть объективно взвешена и измерена в своих размерах, нет критерия, указывающего черту, до которой еще нельзя и после которой уже можно пролить кровь. Величину идеи определяет тот, кому она принадлежит, определяет по собственному усмотрению, и, уж конечно, трудно допустить, что кто-то ошибется и преуменьшит, а не преувеличит ее размеры. Самому Раскольникову для того, чтобы пролить кровь, не понадобилось никакой идеи, кроме идеи о собственной необыкновенности. При этом он позволяет себе преступление не вследствие своей назаурядности (бесспорной в глазах всех и его самого), а лишь в надежде, в притязаниях на таковую. Ведь убийство и ограбление для героя (не только, но прежде всего) — проба, экзамен на величие:

. . . я захотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя одного! (. . .) Не для того, чтобы матери помочь, я убил — вздор! Не для того, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть! . . . И не деньги, главное, нужны мне были (. . .) не столько деньги нужны были, как другое (. . .). Мне другое надо было узнать (. . .) и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли я нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или *право* имею. . . (6, 321–322).

Вот почему невыдержанный экзамен, неудавшаяся проба на взгляд Раскольникова не означают ошибки в теории, но только свидетельствуют о его собственной несостоятельности.

Но вернемся к теории. Обоснование права на преступление, разрешение крови по совести (а не в виде уступки обстоятельствам, уступки, оставляющей преступнику сознание вины и ответственности) — вот, собственно, та новость, которую герой привносит в представление о незаурядности, более или менее сопряженной, согласно ходячему мнению, с преступными наклонностями. Ср. слова Разумихина:

... что действительно оригинально во всем этом, — и действительно принадлежит одному тебе (. . .) это то, что все-таки кровь *по совести* разрешаешь (. . .). В этом, стало быть, и главная мысль твоей статьи заключается. Ведь это разрешение крови *по совести*, это... это, помоему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное. . .

— Совершенно справедливо, страшнее-с, — отозвался Порфирий (6, 202–203).

В самом деле: официальное разрешение может встретить (и непременно встретит) противодействие совести, запрещающей преступление, но если совесть позволит злодейство, то от него не уберезит никакой закон.

Разумихин продолжает: «— Нет, ты как-нибудь да увлекся! Тут ошибка. Я прочту. . . » (6, 203).

Раскольников действительно «увлекся». Если современная наука решила (ср. рассуждения Лужина — 6, 116), что сострадать другому не нужно, то Раскольников в этой науке идет до тех «последствий», согласно которым кое-кому можно (и нужно) убивать. Ср.:

— А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать. . .

— Помилуйте! — вскричал Лужин (6, 118).

Теория Раскольникова разрешает преступникам (по природе или не по природе — не важно) спокойно проливать кровь тех, кто преступниками не являются. Она разрешает злодеям убивать обыкновенных людей, т. е. тех, кто злодейству непричастен. Но ведь это абсурд, насмешка над всякой справедливостью. Правда, Раскольников поясняет:

... тревожиться много нечего: масса («обыкновенные» люди — В. В.) никогда почти не признает за ними («необыкновенными» людьми —

В. В.) этого права (на преступление — В. В.), казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется (более или менее)» (6, 200).

Но если масса казнит и вешает «необыкновенных» людей, то как раз за их преступность (или то, что в известное время и при известных условиях кажется преступным; «консервативное назначение» здесь ни при чем), и если «эта же масса» позднее «ставит казненных на пьедестал и им поклоняется», то делает это не в честь их злодейств и кровопролитий, а вопреки им — за какое-либо благо (или то, что кажется благом в известное время и при известных условиях). Иначе говоря, хотя обстоятельства (при которых то казнят, то ставят на пьедестал) и меняются, оценка пролитой крови и преступления остается неизменной, она не относится к разряду относительных понятий, как это утверждает Раскольников. Ср. далее:

И я теперь знаю, Соня, что кто крепок и силен умом и духом, тот над ними («обыкновенными» людьми — В. В.) и властелин! Кто много посмеет, тот у них и прав. Кто на больше может плюнуть, тот у них и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее! Так доселе велось и так всегда будет! (6, 321).

И затем:

— Брат, брат, что ты это говоришь! Но ведь ты кровь пролил! — в отчаянии вскричала Дуня.

— Которую все проливают, — подхватил он чуть не в исступлении. — которая льется и всегда лится на свете, как волопад, которую льют, как шампанское, и за которую венчают в Капитолии и называют благодетелем человечества (6, 400).

Но за пролитую кровь никого не венчают и никого не называют благодетелем.

Основное положение теории Раскольникова, являющееся для него руководством к действию, сводится к следующему силлогизму:

Все необыкновенные люди — преступники (и могут разрешить себе пролить кровь по совести).

Х (сам герой) — необыкновенный.

Следовательно, Х может разрешить себе пролить кровь по совести.

Этот силлогизм ведет Раскольникова к убийству, а Порфирия, обдумавшего статью героя, к предположению о том, кто был грабителем

и убийцей. Причем для обоснованности предположения Порфирия несущественно, правильно или неправильно построен этот силлогизм (достаточно того, что преступник в него верит), но для Раскольникова правильность силлогизма, из которого следуют столь серьезные практические выводы, существенна в высшей степени. Между тем рассуждение героя неверно.

С одной стороны, далеко не все «необыкновенные» люди — преступники, если за словом преступление (как это и требуется) сохранить прямой смысл, а не придавать этому слову, как это делает Раскольников, слишком широкого значения, приравнивающего к преступлению любое несогласие с обыденным и привычным. Ни Кеплер, ни Ньютон, будучи великими людьми, не только не проливали кровь, но и вообще не были преступниками. С другой стороны, преступления, именно преступления (в прямом смысле) сплошь и рядом совершаются «обыкновенными» людьми. Об этом говорит Порфирий:

Но вот что скажите: чем же бы отличить этих необыкновенных-то от обыкновенных? При рождении, что ль, знаки такие есть? Я в том смысле, что тут надо бы поболее точности, так сказать, более наружной определенности (. . .). Потому, согласитесь, если произойдет путаница и один из одного разряда вообразит, что он принадлежит к другому разряду, и начнет «устранять все препятствия», как вы весьма счастливо выразились, так ведь тут. . .

— О, это весьма часто бывает! (6, 201).

Далее герой поясняет:

. . . примите в соображение, что ошибка возможна только со стороны первого разряда, то есть «обыкновенных» людей (. . .) не смотря на врожденную склонность их к послушанию, по некоторой игривости природы, в которой не отказано даже корове, весьма многие из них любят воображать себя передовыми людьми, «разрушителями» и лезть в «новое слово», и это совершенно искренно-с (. . .). Но, по-моему, тут не может быть значительной опасности, и вам, право, нечего беспокоиться, потому что они никогда далеко не шагают. За увлечение, конечно, их можно иногда бы посечь, чтобы напомнить им свое место, но не более; тут и исполнителя даже не надо: они сами себя посекут (. . .). Покаяния разные публичные при сем на себя налагают, — выходит красиво и назидательно, одним словом, вам беспокоиться нечего. . . Такой закон есть (6, 201–202).

Начнем с конца тирады. Как далеко шагают люди, совершившие преступление (обыкновенные они или нет), зависит от обстоятельств.

Сам Раскольников помимо одного, обдуманного убийства неожиданно вынужден был совершить и второе:

Если бы в ту минуту он в состоянии был правильно видеть и рассуждать; если бы только мог сообразить все трудности своего положения (. . .) понять при этом, сколько затруднений, а может быть, и злодейств еще остается ему преодолеть и совершить, чтобы вырваться отсюда и добраться домой, то очень может быть, что он бросил бы все и тотчас пошел бы сам на себя объявить. . . (6, 65).

Далее: «Раскольников стоял и сжимал топор. Он был точно в бреду. Он готовился даже драться с ними, когда они войдут» (6, 68). Затем: «Он бы, кажется, так и задушил в эту минуту Заметова. Слишком уж взгляд и молчание ему не нравились» (6, 195). Затем: «По временам ему хотелось кинуться и тут же на месте задушить Порфирия» (6, 262, ср. 269). И еще:

И в это мгновение такая ненависть вдруг из его усталого сердца, что, может быть, он бы мог убить кого-нибудь из двух: Свидригайлова или Порфирия. По крайней мере он почувствовал, что если не теперь, то впоследствии он в состоянии это сделать (6, 342).

Наконец:

Раскольников до того устал за все это время, за весь этот месяц, что уже не мог разрешить теперь подобных вопросов иначе, как только одним решением: «Тогда я убью его (Свидригайлова — В. В.)», — подумал он в холодном отчаянии (6, 355).

Раз совершив преступление, преступник в силу тех или иных причин, никак не связанных с его обыкновенностью или необыкновенностью (скажем, из чувства самосохранения, из угрозы шантажа, из усталости и отчаяния и т. д.), может шагать в том же направлении дальше и дальше — до тех пор, пока его не остановят.

Что же касается ошибки со стороны первого разряда, о которой говорит герой, то она тем более естественна, что из-за отсутствия каких бы то ни было природных «знаков» необыкновенности решение на этот счет (как и в случае размеров идеи, «нового слова») каждый выносит сам. Но многие ли согласятся с собственной обыкновенностью? Ведь даже Лужин (сама ординарность и «общее место» — 6, 116) и тот способен на «подвиги»:

Напоминая теперь с горечью Дуне о том, что он решил взять ее, несмотря на худую о ней молву, Петр Петрович говорил вполне искренно

(. . .). А между тем, сватаясь тогда за Дуню, он совершенно уже был убежден в нелепости всех этих сплетен (. . .). И тем не менее он все-таки высоко ценил свою решимость возвысить Дуню до себя и считал это подвигом. Выговаривая об этом сейчас Дуне, он выговаривал свою тайну, возлеянную им мысль, на которую он уже не раз любовался, и понять не мог, как другие могли не любоваться на его подвиг (6, 235).

Признание в собственной обыкновенности уже свидетельствовало бы о некоторой незаурядности. Между тем Раскольников, отвечая на вопрос Порфирия: «. . . много ли таких людей, которые других-то резать право имеют, «необыкновенных-то» этих?» — говорит:

О, не беспокойтесь и в этом (. . .). Вообще людей с новой мыслью, даже чуть-чуть только способных сказать хоть что-нибудь *новое*, необыкновенно мало рождается (. . .). Ясно только одно, что порядок зарождения людей, всех этих разрядов и подразделений, должно быть, весьма верно и точно определен каким-нибудь законом природы. Закон этот, разумеется, теперь неизвестен, но я верю, что он существует и впоследствии может стать и известным. (. . .) Огромная масса людей, материал, для того только и существует на свете, чтобы наконец, чрез какое-то усилие, каким-то таинственным до сих пор процессом, посредством какого-нибудь перекрещивания родов и пород, понатужиться и породить наконец на свет, ну из тысячи одного, хотя сколько-нибудь самостоятельного человека. Еще с более широкою самостоятельностью рождается, может быть, из десяти тысяч один (. . .). Еще с более широкою — из ста тысяч один. Гениальные люди — из миллионов, а великие гении, завершители человечества, — может быть, по истечении многих тысячей миллионов людей на земле. Одним словом, в реторту, в которой все это происходит, я не заглядывал. Но определенный закон непременно есть и должен быть; тут не может быть случая (6, 202).

Однако если такой закон и есть, он не имеет никакого отношения к делу. Ведь объективная (природная) необыкновенность и обыкновенность, с одной стороны, и, с другой — мнение каждого на этот счет не совпадают, а для практических выводов, о которых беспокоится Порфирий, только это мнение и важно. Следовательно, вопреки утверждению Раскольникова, разряд необыкновенных людей, т. е. думающих, что они необыкновенные, расширяется настолько, что обыкновенных людей почти не остается (да и те в этом качестве тотчас оказываются под вопросом). Ср.:

Ведь вот-с, когда вы вашу статейку-то сочиняли, — ведь быть того не может, хе-хе! чтобы вы сами себя не считали, ну хоть на капельку, — тоже человеком «необыкновенным» и говорящим *новое слово* (. . .).

— Очень может быть, — презрительно ответил Раскольников (. . .).

— А коль так-с, то неужели вы сами решились (. . .) перешагнуть через препятствие-то? . . Ну, например, убить и ограбить? (. . .)

— Позвольте вам заметить, — отвечал он сухо, — что Магометом или Наполеоном я себя не считаю. . . ни кем бы то ни было из подобных лиц, следственно, и не могу, не быв ими, дать вам удовлетворительного объяснения о том, как бы я поступил.

— Ну, полноте, кто ж у нас на Руси себя Наполеоном теперь не считает? — с страшною фамильярностью произнес вдруг Порфирий (б. 204).

Но что же получается с силлогизмом Раскольникова при необходимой поправке, учитывающей реальную ситуацию и ту путаницу в разрядах, с возможностью которой согласен и сам герой? Этот силлогизм должен выглядеть так:

Кто-то из необыкновенных людей и кто-то из обыкновенных — преступники.

Допустим, X (сам герой) — необыкновенный.

Выходит. . .

Но из связи этих двух положений ровно ничего не следует, так как в данном случае X может быть преступником, а может им и не быть, и соответственно — может позволить себе пролить кровь и не может. И так же обстоит дело, если X — человек обыкновенный. Само преступление при этом не способно служить проверкой, пробой на необыкновенность именно потому, что его может совершить человек и того и другого разряда. Да и какую необыкновенность оно могло бы в принципе или подтвердить, или обнаружить? в какой сфере деятельности (эстетической, научной, политической, военной и пр.)? Ни в какой. И никакую. Разве лишь ту, которая отличает любого преступника от всех прочих — от тех, кто не совершает преступлений. Вот и все.

Как видим, помимо разрядов, делящих людей на необыкновенных и обыкновенных, существуют другие разряды, где это деление теряет смысл. Так, более или менее неважно, «необыкновенный» или «обыкновенный» человек Раскольников. С тех пор как он совершил преступление, он прежде всего — преступник (к этому и сводится его «необыкновенность» для начала), а остальные — нет (они просто люди, обыкновенные люди). И если у него есть право (весьма сомнительное) убивать и грабить, то у них есть несомненное право презирать и третировать его как грабителя и убийцу. Ведь «необыкновенность» героя — пока его личное мнение, но то, что он преступник — уже факт. Герой становится жертвой собственного злодейства: допустив

его, он вступает в особые разряды: преступников — не преступников, преследуемых — преследователей, жертв — палачей. . . К этому и сводится вся новость его «новой жизни», о которой он мечтал и которая неожиданно обернулась весьма незавидной реальностью. «А черт возьми это все! — подумал он вдруг в припадке неистощимой злобы. — Ну началось, так и началось, черт с ней и с новой жизнью!» (6, 86). Именно как преступника (более или менее обыкновенного) и воспринимает Раскольникова Порфирий. Отсюда его «нескрываемая, навязчивая, раздражительная и невежливая язвительность» (6, 202) и то спокойное высокомерие, которое происходит от чувства собственного превосходства по отношению к тому, чья глубокая ущербность для него не составляет тайны. Отсюда и вся власть Порфирия над героем, не находящим в себе сил ей не повиноваться.

В теории Раскольникова обыкновенные люди разрешают себе пролить кровь только по ошибке, тогда как необыкновенные люди делают это, так сказать, не ошибаясь. Но настолько ли отличаются «необыкновенные» от «обыкновенных», что имеют право их резать? (Неважно, по каким соображениям. Ведь в конце концов размеры идеи, ее величину определяет, как говорилось, каждый сам. Начав со счастья человечества, почему бы не резать другого за то, что он это человечество не слишком украшает, и вообще за то, что он «обыкновенный». Ведь этих «обыкновенных» много и все они одинаковые — сотней больше, сотней меньше; тысячей больше, тысячей меньше — какая разница?). Так вот: существует ли такая уж непроходимая грань между «необыкновенными» и «обыкновенными» людьми, что одни могут счесть других за ничто и, никого не спрашивая, отправлять их куда-то «к черту» (6, 67)? Сам Раскольников говорит о бесконечных подразделениях между известными разрядами. Следовательно, непроходимой и даже четкой грани тут нет. Но оставим пока в стороне эти подразделения.

Как бы ни были одни «необыкновенны», а прочие — нет, те и другие прежде всего — люди (такова их общая порода в классификации живых существ), а не вши и не тараканы (иначе бы они в этом виде и явились). Ср.: «Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную» (6, 320), и ранее разговор студента и молодого офицера:

Да и что значит на общих весах жизнь этой чахоточной, глупой и злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна (. . .).

— Конечно, она недостойна жить, — заметил офицер, — но ведь тут природа.

— Эх, брат, да ведь природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках, без этого ни одного бы великого человека не было. Говорят: «долг, совесть», — я ничего не хочу говорить против долга и совести, — но ведь как мы их понимаем? (6, 54).

Существуют законы природы, которые отделяют любого и каждого человека от всякого другого разряда живых существ. Человеческая порода — вот главная и общая всем людям «необыкновенность», уже при рождении удостоверяемая соответствующими «знаками» и «наружной определенностью». Если же человека приравнять к вши или таракану, иначе говоря: если разряды живых существ, данные самой природой, поправлять, направлять и тасовать как угодно ввиду того, что эти разряды (при всех их несомненных «знаках» и «определенности») — предрассудок, то, спрашивается, что же тогда вообще не предрассудок? Неужели «совесть» и «долг»? В данном случае против долга и совести и говорить не надо (ср.: «я ничего не хочу говорить против долга и совести»), так как и сказать нечего — все сказано.

Тот, кто приговаривает другого к смерти на том основании, что он вошь или таракан, что он нелюдь, сам исключает себя из разряда людей. Однако для Раскольникова нелюдью оказываются даже не единицы, а все обыкновенные люди — те, кого он называет «материалом». В этом смысле характерны его оговорки:

. . . люди, по закону природы, разделяются (. . .) на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей. . . (6, 200),

и далее: «Мне другое надо было узнать (. . .) вошь ли я, как все, или человек?» (6, 322) Но откуда следует, что «обыкновенный» человек уже и не человек? что он «вошь» не только фигурально, но и буквально? Безусловно, Раскольников слишком «увлекся». В своей «необыкновенности» он устраивается на месте Господа Бога, присваивая себе право суда, право жизни и смерти, а других (огромное большинство людей) вообще выводит из границ человеческого рода. Он своевольно перераспределяет разряды самой природы.

Но, начав с таких капитальных поправок в очевидных законах природы (со всеми их «знаками» и «наружной определенностью»), незачем ссылаться на законы, которых пока никто не знает, незачем ссылаться на законы природы вообще. Ведь эти законы для Раскольникова, так сказать, не закон, а следовательно, логичнее было бы о

них не волноваться и пропустить без всякого упоминания. Однако такие ссылки герою нужны: в его теории они служат основанием для разрешения крови по совести. Но здесь они неправомерны, они смешны.

Достоевский опровергает теорию героя пункт за пунктом. Приведем другие аргументы.

Раскольников разрешает преступление по совести людям необыкновенным. Но почему? Гораздо правильнее было бы разрешить преступление по совести людям ничем не примечательным — по крайней мере такое преступление, которое совершает сам Раскольников. Ведь он идет на убийство и ограбление не только ради пробы и эксперимента, но и ради денег, которые ему необходимы «для первого шага» (ср.: «... возможную справедливость положил наблюдать в исполнении, вес и меру, и арифметику: из всех вшей выбрал самую наименее полезную и, убив ее, положил взять у ней ровно столько, сколько мне надо для первого шага, и ни больше ни меньше. . . » — 6, 211), необходимы для того, в частности, чтобы как можно скорее могли проявиться отпущенные ему природой незаурядные способности. Но, разумеется, деньги гораздо необходимее тому, кому таких способностей не отпущено вовсе (например, Лужину). Деньги нужны необыкновенному человеку ввиду его обыкновенности (мы уже не говорим о той нужде, которую испытывает бедность и нищета, страдающая от сплошной нехватки).

Деньги равняют ординарность с любой неординарностью. Чем больше денег, тем больше возможности сравняться. Более того, они всякую «необыкновенность» превосходят, так как необыкновенному человеку при всей его необыкновенности без денег все-таки не обойтись, а обыкновенный человек, имея деньги, приобретет на них ту незаурядность, какую хочет (надо только, чтобы эта незаурядность изведала нищету и в ожидании лучшего где-нибудь пока «пресмыкалась втуне»). Так, Лужин, поостыв от неудачи и набравшись опыта, безусловно найдет себе невесту вроде Дунечки «да, пожалуй», как он выражается, «еще и почище» (6, 277). Любая обыкновенность превосходит любую необыкновенность на всю величину своего капитала. Ведь Раскольников, добыв деньги у старухи с соблюдением «веса и меры, и арифметики», может проявить свои способности, помочь матери и сестре в пределах украденного, и только. Между тем Лужин уже и сейчас вполне способен при желании, не занесшись он слишком высоко раньше времени и срока, обеспечить Дунечку, Пульхерию Александровну и самого Раскольникова. Таким образом, добыв день-

ги, Раскольников остается «необыкновенным» им в размер. А тот, кто имеет их больше, «необыкновеннее» его на всю разницу этих денег. Иначе говоря, ситуация для Раскольникова оказывается примерно такой же, какой она была вначале, когда у него были одни копейки. Да и независимо от разницы в капиталах такой ли уж «необыкновенный» Раскольников в сравнении хотя бы и с Лужиным?

Раскольников и Лужин, с одной стороны, и Раскольников и Свидригайлов — с другой, — уж конечно, «одного поля ягоды» (6, 221). Все они отправляются от общей точки — любви к себе прежде чем к кому бы то ни было. Относительно Лужина и Свидригайлова это очевидно. Но так же обстоит дело и с Раскольниковым. Одной мысли о том, что можно убить другого для проверки каких-то своих способностей, в этом смысле уже достаточно. Раскольников сочиняет теории. Лужин никаких теорий не сочиняет, а прямо начинает с избитого положения современной экономической науки: «возлюби, прежде всех, одного себя, ибо все на свете на личном интересе основано» (6, 116). Отправляясь от общей точки, Раскольников и Лужин идут общей дорогой: тому и другому нужны деньги для собственной пользы и выгоды. Но по части добывания денег, собственной пользы и выгоды Лужин безусловно превосходит Раскольникова. Идя с ним общей дорогой, Лужин никогда не перейдет черту, за которой более или менее один путь — на каторгу. Именно Лужин и старается со всею осторожностью (см.: 6, 278–279) соблюсти «вес и меру, и арифметику». И действуя так, он, разумеется, обнаруживает больше, чем теоретизирующий герой, если не ума, то здравого смысла, а в данной ситуации одно другого стоит. В самом деле, о какой «мере», о каком «весе» и «арифметике» можно говорить, начав с убийства? Снявши голову, по волосам не плачут. Разрешив себе перейти всякую черту и меру и продолжая хлопотать о них, Раскольников решительно не ведает, что творить, и беспокоится о сущих предрассудках. Уж если убил (и заметим, убил для грабежа), то почему бы подчистую и не ограбить? так сказать, воровать — так воровать не для одного лишь «первого шага», но по возможности и для прочих, а иначе чего из-за пустяков и кровавиться? Ср.: «Старушонка — вздор! — думал он горячо и порывисто, — старуха, пожалуй что, и ошибка. . . » (6, 211). Действительно, можно было бы найти «дело» и покрупнее. Да и в этом «деле» уж если разрешил себе кровь, то можно было бы и не мелочиться. «Ошибка» Раскольникова тут именно в том, что он разрешил себе убийство, так сказать, «по совести», т. е. с известным «весом и мерой, и арифметикой», с некоторой оглядкой на справедливость и

Провидение (6, 211), тогда как по совести вернее было бы соблюсти «вес» и «арифметику» в полной мере и совсем не убивать (как Лужин), а если уж убивать, то без всякой меры и совести (как Свидригайлов). В данном случае не то что Свидригайлов, но даже Лужин, несмотря на свою обыкновенность, и, как ни странно, именно в силу этой обыкновенности оказывается необыкновеннее Раскольникова: в отличие от него, он и деньги добыл, и цел остался. Так ведь в этом больше пользы и выгоды, о которых они оба хлопочут.

Деньги — вот преимущество, которое любому человеку дает или заменяет необыкновенность. Оно дает и власть. Сладость власти, в противоположность тому, что утверждает Раскольников (ср.: 6, 200), знакома людям не только высокого, но и самого низкого полета. Более того, для посредственности составляет особое удовольствие держать в повиновении неординарность. Ср. размышления Лужина в связи с женитьбой на Дунечке:

Давно уже, уже несколько лет, со сластню мечтал он о женитьбе, но все прикапывал денег и ждал. Он с упоением помышлял, в глубочайшем секрете, о девице благонравной и бедной (непреренно бедной), очень молоденькой, очень хорошенькой, благородной и образованной, очень запуганной, чрезвычайно много испытывавшей несчастий и вполне перед ним приникшей, такой, которая бы всю жизнь считала его спасением своим, благоговела перед ним, подчинялась, удивлялась ему, и только ему одному (. . .). И вот мечта стольких лет почти уже осуществлялась: красота и образование Авдотьи Романовны поразили его; беспомощное положение ее раззадорило его до крайности. Тут являлось даже несколько более того, о чем он мечтал: явилась девушка гордая, характерная, добродетельная, воспитанием и развитием выше его (он чувствовал это), и такое-то существо будет рабски благодарно ему всю жизнь за его подвиг и благоговейно уничтожится перед ним, а он-то будет безгранично и всецело владычествовать! . . . (6, 235).

Низвести необыкновенного человека до степени «вши», им помыкать и им командовать — уж конечно, большее наслаждение, чем помыкать и командовать какой-нибудь смиренной душой, готовой в любом и каждом видеть над собою превосходство. А между тем и это наслаждение вполне доступно не то что посредственности, но и ничтожеству благодаря тому преимуществу, которое дают деньги.

Но необыкновенность и вообще есть не что иное как то или другое преимущество. Если так, то почему бы в таком случае не начать и кончить преимуществом чисто животной хитрости и силы? Тогда в ситуации: Свидригайлов и крепостной лакей его Филипп; Свидри-

гайлов и погубленная им девочка; Свидригайлов и Дунечка и т. д. — Раскольников, будь он верен своей теории, должен держаться стороны Свидригайлова (вспомним в этой связи эпизод с пьяной девочкой на бульваре и слова героя: «Оставьте! Чего вам? Бросьте! Пусть его позабавится (он указал на франта). Вам-то чего?» — 6, 42; эти слова более логичны для автора статьи о преступлении, чем все его подаяния).

Правда, согласно теории Раскольникова, для того, чтобы позволить себе преступление, одной необыкновенности мало; должна быть при этом какая-нибудь благая мысль, идея.

Но почему же должна? Из чего это следует? Если главное для каждого человека — он сам и любовь к себе прежде любви к кому бы то ни было (а это главное и для Раскольникова), то каждый сам и определяет ценность не только той или другой идеи, но и вообще идеи: важна она или нет, ценна она или ничего не стоит. Ведь почтение к идее едва ли коренится в каком-нибудь известном или неизвестном законе природы — в отличие от желаний и страстей. Поэтому любая идея в принципе ничуть не лучше желания, сильной страсти и сплошь и рядом этой же, как говорит Свидригайлов, «страсти служит» (6, 215). Следовательно, «я хочу» — и этого довольно для оправдания всякой крови и всякого преступления. Ведь один хочет проверить свою необыкновенность и способность властвовать, поэтому идет и убивает; другой хочет есть и пить (желание более понятное простой душе); третий еще чего-нибудь хочет. . . Важно хотеть. И быть готовым осуществить это желание любой ценой. Хотя бы и через кровь. Вот и все.

Но присмотримся к тем бесчисленным подразделениям между «обыкновенными» и «необыкновенными» людьми, о которых рассуждает Раскольников, и их градации. Напомним: «Подразделения тут, разумеется, бесконечные. . . » (6, 200). Что из этого следует? Из этого следует то, что есть более «необыкновенные» и менее (герой сам говорит об этом). Так ведь для того, кто более «необыкновенный» (а это решает каждый сам), менее «необыкновенный» — уже «вошь», ибо как различить чужую «необыкновенность», если она, так сказать, целиком покрывается и закрывается твоей собственной? Выходит: любой «необыкновенный» одновременно для кого-то «вошь» и любая «вошь» — для кого-то «необыкновенна». Так, для Раскольникова старуха процентщица — худшее из ничтожеств и никаких не имеет прав (начиная с права жизни), но для ее сестры Лизаветы она, разумеется, «необыкновенна» и все права имеет не только на собственную

жизнь, но и на чужую — жизнь самой Лизаветы. Отсюда вся безграничность Лизаветиного послушания.

Далее. Один «необыкновенен» в одном, другой — в другом. Поскольку величину и размеры «необыкновенности» каждый определяет сам, то любой «гений» для другого «гения» (в какой-нибудь иной сфере и области) в принципе может быть все равно — «вошь». Стало быть, допустимо «по совести» убить и любого «гения». Да и разные бывают ситуации, при которых всякий «необыкновенный» действительно может оказаться в том или другом смысле хуже любой посредственности. Мы говорили о Лужине и Раскольникове. Но вот Раскольников и Порфирий. Раскольников, например, как преступник — сама бездарность (огробоить не сумел, да и убить не сумел, — это мнение всех и его самого — 6, 117, 347, 211 и др.); а следовательно по его делу весьма и весьма необыкновенный. И вышло, что Раскольников («великий человек», «гений» — допустим это) очутился в ситуации, где он если и не «вошь», то «муха» и «мышь», а Порфирий — «паук» и «кошка». На всякого «гения», т. е. «паука» и «кошку», разумеется, найдутся «паук» и «кошка» покрупнее (именно эту мысль передают перекликающиеся мотивы выхода Раскольникова из дома на «дело», его отношения со старушонкой и затем его отношения с Порфирием). Следовательно, с бесконечными подразделениями в теории Раскольникова ничего не получается. Вернее, получается так, что эти подразделения — не столько между людьми (как объясняет Раскольников), сколько внутри каждого. Но тогда, расправляясь с «вошью», каждый может «по совести» начать с самого себя (или, почитая свою и чужую незаурядность, оставить всех, т. е. себя и других, в покое).

В теории Раскольникова такая бесконечная дробность подразделений, начинающихся с любой раздваивающейся души, не предполагается. Предполагается, напротив, более или менее ясное разделение людей по указанным разрядам. Допустим так. Логика иерархического восхождения от «обыкновенных» людей к более и более «необыкновенным» такова, что она дает право одному (самому необыкновенному) расправиться со всеми остальными (т. е. человечеством в целом) «по совести». Надо ли говорить, что «самым необыкновенным» может счесть (и при случае сочтет) себя любой и каждый? Теория Раскольникова, если додумать ее до конца (чего герой не делает) дает право или убивать всех по совести и без разбора (ведь всякий «гений» для кого-то «вошь» либо «вошь» в каком-нибудь отношении), или не убивать никакого вообще, включая самых обыкновенных и, так сказать, «вшивых». Почему? Потому, в частности, что

в сложной комбинации перекрещивающихся родов и пород, необходимых природе для создания величайшего гения, может не хватить как раз того «материала», который был заключен в ком-нибудь из тех, кто уничтожен за свою обыкновенность. Замыкая мысль героя в рогатку этой дилеммы (или всех убивать, или никого), Достоевский доводит ее до абсурда.

Все эти и другие аргументы важны, если придерживаться той точки зрения, что преступление нуждается в теоретическом оправдании. Так думает Раскольников. Но ведь это «Шиллер», т. е. известный идеализм. Возможна точка зрения (ее придерживается Свидригайлов), при которой преступление ни в каком оправдании не нуждается. И, надо сказать, логически она гораздо менее уязвима. Но соображения, высказанные в романе в этой связи, мы здесь опустим.

IRINA REYFMAN

Columbia University

Stavrogin as Duelist

Dostoevsky's intense interest in duels throughout his literary career is attested by the large number of references to duelling in his works. At the same time, many of his remarks reflect his profound ambivalence about duelling: he sees it both as a harmful Western custom and a necessary, if imperfect, safeguard against personal offences. Moreover, Dostoevsky regards a person's ability to defend his human dignity as an important proof of his moral integrity. Accordingly, in Dostoevsky's view, to fight a duel is bad, but to refuse it may be even worse. Consequently, the main point of interest for Dostoevsky is how not to fight a duel without altogether denying the value of the institution.

Unlike the European literary tradition, Russian fiction does not provide models for characters refusing to duel gracefully.¹ A rare exception is Bestuzhev-Marlinsky's 1830 tale *Ispytanie*. In this tale, two rivals disengage themselves from a duel in progress with the help of Olga, a young girl, who, by virtue of her utter innocence, is removed from social conventions and thus free to oppose them. Bestuzhev suggests that only a special person, one not steeped in empty etiquette, can interfere in the duelling procedure with impunity—and help others to withdraw from a duel.

In contrast to the previous Russian tradition, Dostoevsky's works are full of characters who forego duelling. Some of them (such as the underground man or the protagonist in *Krotkaia*) irreversibly harm their moral reputations by doing so. Others (like Count Valkovsky in *The Insulted and the Injured* or Zverkov in *Notes from Underground*) do so to humiliate their opponents. Yet others (such as Myshkin and Zosima) find ways not to fight without either dishonoring themselves or offending their opponents. They succeed thanks to their special qualities as human beings, which make them both sensitive to the honor code and duelling conventions and exempt them from the necessity of actually fighting a duel. Characteristically, Stavrogin aspires but fails to do what

¹ The most influential model for such a refusal was Rousseau's *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (see especially part I, letters 57–60). Russians were well aware of Rousseau's criticism of the duel and even agreed with it in theory, but their literary responses to his suggestions on how to avoid duelling were consistently lukewarm.

Myshkin and Zosima successfully achieve. Moreover, his failure functions as a strong indication of his moral deficiency.

Stavrogin is perhaps the most experienced of Dostoevsky's duelists. As a young officer of the Guards in St. Petersburg, "he had almost simultaneously fought two duels, was entirely to blame for both of them, had killed one of his opponents on the spot and crippled the other."² In his confession, he hints at other duels and states that he killed at least two opponents.³ He thus justly enjoys the reputation of a *bretteur*, a habitual and reckless duelist. However, despite all his experience, Stavrogin fails the trial by duel in the novel.

The reader witnesses two of Stavrogin's conflicts of honor, one with Shatov, the other with Artemii Gaganov. In both he attempts not to bow to the duelling ritual. In fact, he does precisely what Dostoevsky's characters who succeed at this type of behavior do: like Myshkin, he does not respond to a slap in the face by challenging his offender; and like the Elder Zosima, he refuses to shoot at his opponent once the duel is underway. Nonetheless, his attempts to disregard the honor code for the sake of higher moral values are disastrous: his refusal to shoot at Gaganov humiliates the latter; and his failure to challenge Shatov encourages Petr Verkhovensky in his evil plotting.

In his confrontation with Shatov, Stavrogin tries to achieve what comes naturally to Myshkin: to accept a slap in the face. This type of behavior is new for Stavrogin: when slapped in the face earlier in his career, he fought a duel and gravely wounded his offender, shooting off his lower jaw.⁴ He never avenges Shatov's slap, giving rise to several interpretations of his behavior.

Shatov's slap leaves Stavrogin in a difficult situation as to how to react. The social difference between Stavrogin and his offender is significant: Shatov is a poor student who has never finished his studies, whereas Stavrogin is a wealthy landowner. Moreover, Shatov is not a gentleman: he was born a serf of Stavrogin's mother. As a commoner, he is not versed in duelling conventions, and his slap is far too violent, physical, and ugly to qualify as a ritual offensive gesture:

² Fyodor Dostoevsky, *Demons*, translated and annotated by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, Vintage Classics, New York: Vintage Books, 1994:42. For the Russian original, see Fedor Dostoevsky, *Polnoe sobranie sochinenii v tridsati tomakh*, 30 vols, Leningrad: Nauka, 1972–1990, 10:36.

³ *Demons*, Appendix "At Tikhon's," pp. 693, 704. Russian original see in Dostoevsky, "Glava deviatiaia. U Tikhona," 11:14, 22. Since in his confession Stavrogin refers to some conflicts of honor that figure in the main text, I will not discuss the complicated problem of the "ninth chapter" and its relation to the novel as a whole, but will use the confession for my purposes as part of Stavrogin's characterization. For the history of the problem see commentaries to *Besy*, 12:237–46.

⁴ *Demons*, p. 693; Russian original, 11:14.

Shatov hit him even somehow peculiarly, not at all as people ordinary slap someone in the face (if it is possible to put it so), not with his palm, but with his whole fist, and his was a big, heavy, bony fist, covered with red hair and freckles. If he had hit the nose, he would have broken it. But the blow landed on the cheek, touching the left corner of the lip and the upper teeth, which immediately started to bleed.⁵

In fact, townspeople later agree that it would have been improper for Stavrogin to challenge his former serf. They even regard Stavrogin's behavior as proof of his particular respect for duelling conventions: "Mortally offended by a student—that is, by an educated man and no longer a serf—he scorns the insult, because the offender is his former serf."⁶

However, in other ways, Shatov is Stavrogin's equal: having attended a university, he is Stavrogin's intellectual peer. Most importantly, they are both active in the radical movement, which does not differentiate between nobles and plebeians. Stavrogin thus has to decide whether to treat Shatov as his equal, which means challenging him to a duel, or as his inferior, which leaves him with such unsavory choices as turning Shatov in to the police or resorting to equally violent physical retaliation—beating him up or even killing him on the spot, as the novel's narrator half expects him to do.⁷

There is, of course, a third way: to accept Shatov as a fellow human being and if not to turn the other cheek, then, at least, not to respond to his violent act with more violence. Stavrogin seems to choose this way. Albeit with obvious effort, he suppresses his anger. Just as he described the confrontation between Myshkin and Gania in *The Idiot*, Dostoevsky's portrays the clash between Stavrogin and Shatov as a confrontation of faces and eyes: Shatov approaches Stavrogin, "looking him straight in the face" and stops in front of him, "without taking his eyes off him." Stavrogin responds by changing his facial expression from a slight smile, to seriousness, to "bold perplexity," and, finally, to wrath. After the slap, the enemies stare into each other faces, while Stavrogin's face continues to change: "He said nothing, looked at Shatov, and turned pale as a shirt. But, strangely, his eyes seemed to be dying out. Ten seconds later his look was cold and—I am convinced I am not lying—calm. Only he was terribly pale."⁸

In this confrontation Shatov seems to lose: he eventually lowers his eyes and exits. However, the narrator's focus on the changing expressions of Stavrogin's face leaves the reader with the feeling that the face we see is not the one

⁵ *Demons*, p. 203; Russian original, 10:164.

⁶ *Demons*, p. 297; Russian original, 10:233.

⁷ *Demons*, pp. 203–204; Russian original, pp. 164–65. See further for a discussion of narrator's comments on this matter.

⁸ *Demons*, p. 205; Russian original, 10:166.

which, as Dostoevsky puts it in his notebook, is “an image of one’s personality [*lichnost’*], of one’s spirit, of one’s dignity,”⁹ but is something superficial that Stavrogin can change at will. In fact, in narrator’s portrayal, it is even not so much a face, as a conglomeration of features: as Shatov’s blow is described, Stavrogin’s cheek, nose, lips, and the edge of his upper teeth are mentioned one by one. While this attention to detail emphasizes the violence of Shatov’s blow, it also causes Stavrogin’s face to disintegrate. As a result, this collection of features, which can assume different expressions, becomes more of a mask than a face, and this mask’s function is to conceal the inner self. The novel’s narrator stresses this: “Of course, I do not know what was inside the man, I only saw the outside.”¹⁰ Moreover, this observation confirms the narrator’s earlier impression of Stavrogin’s face:

I was also struck by his face: his hair was somehow too black, his light eyes were somehow too calm and clear, his complexion was somehow too delicate and white, his color somehow too bright and clean, his teeth like pearls, his lips like coral—the very image of beauty, it would seem, and at the same time repulsive, as it were. People said his face resembled a mask.¹¹

Significantly, at the end of his confrontation with Gania, Myshkin covers his face with his hands, as if to protect it and his soul from too much scrutiny. Stavrogin, in contrast, puts his hands behind his back: he does not need such cover, he protects his inner world with mask-like facial expressions, which he apparently can change at will. Such perfect ability to control his face and to conceal his inner self makes readers wary of the man behind the mask.

Stavrogin, indeed, has a lot to conceal. Before describing his reaction to the slap, Dostoevsky’s narrator twice informs the reader that Stavrogin is a person with the potential for murder:

If anyone had slapped him in the face, I think he would not even have challenged the offender to a duel, but would have killed him at once, on the spot. . . . I repeat once more: I considered him then and consider him still (now that everything is over) to be precisely the sort of man who, if he received a blow in the face or some equivalent offence, would immediately kill his adversary, right there on the spot, and without any challenge to a duel.¹²

⁹ Dostoevsky, *Zapisnaia tetrad’ 1875–1876* gg., 24:153.

¹⁰ *Demons*, p. 205; Russian original, 10:166.

¹¹ *Demons*, p. 43; Russian original, 10:37.

¹² *Demons*, pp. 203, 205; Russian original, 10:164, 165. I have slightly edited Peaver and Volokhonsky’s translation eliminating “then” in the first sentence of my quotation (“If anyone had slapped him in the face then, I think he would. . .”). Given the deliberate ambiguity of Dostoevsky’s grammar in this passage—an ambiguity that makes it difficult to distinguish between the subjunctive mood and the past tense—I believe that their translation provides a certainty not found in the original.

The subjunctive mood (“if anyone had slapped . . . [he] would have killed,” “if he received a blow in the face . . . [he] would immediately kill”) collides powerfully with actual events described: Stavrogin is slapped but does nothing. This disjuncture between the anticipated and the actual provokes readers to suspect that Stavrogin’s response to Shatov’s slap is utterly uncharacteristic behavior, that it is an assumed behavior, a role. Shatov’s later comment that the slap has given Stavrogin “an opportunity to know [his] infinite power,” as well as Kirillov’s remark that Stavrogin is “seeking a burden,” confirm the impression that Stavrogin is adapting an atypical role.¹³

Stavrogin’s controlled response to Shatov’s slap harms his reputation in town—or rather confirms his notoriety. Notably, some people expect him to murder Shatov: “In some little corners it was even said that there would perhaps be a murder, that Stavrogin was not a man to bear with such offence, and that he would kill Shatov, but secretly, as in Corsican vendetta.”¹⁴ Murder out of vengeance, however Romantic, negatively differs from a duel in allowing the offended to punish the offender without risking his own life. Commenting on a 1836 case in which a brother, having been unable to gain a duel with his sister’s seducer, tried to kill him when he exited a church with his new bride Pushkin argued that murder could serve as a calculated escape for a coward: “[In Russia], a murder can be a base calculation: it saves one from a duel and is subject only to punishment, not to the death penalty.”¹⁵

Characteristically, Petr Verkhovensky, who informs Stavrogin of the rumor, neither disapproves of Stavrogin’s alleged plans, nor is surprised by their emergence. Furthermore, he offers to kill Stavrogin’s other opponent, Artemii Gaganov:

“Or if you need something in connection with Mr. Gaganov,” Pyotr Stepanovich suddenly blurted out, this time nodding directly at the paperweight, “I can, of course arrange everything, and I am sure you will not pass me.” He suddenly walked out without waiting for a reply, but then stuck his head in through the doorway. “Because,” he cried in a pater, “Shatov, for example, also had no right to risk his life on Sunday when he went up to you, right? I wish you to make note of that.”¹⁶

¹³ For Shatov’s and Kirillov’s comments see *Demons*, pp. 246, 289; Russian original, 10:195, 227.

¹⁴ *Demons*, p. 210; Russian original, 10:167.

¹⁵ A. S. Pushkin, *Polnoe sobranie sochinenii v 16-ti tomakh*, 16 vols., Leningrad: AN SSSR, 1937–1949, 16:117. Pushkin refers to the absence of the death penalty in Russian law at that time: *de jure*, a murderer could not be punished by death. However, there were ways to impose the death penalty *de facto*. In the discussed case, the assailant was gravely wounded while a sword was broken over his head in a ceremony stripping him of his nobility status; he died soon afterwards.

¹⁶ *Demons*, p. 228; Russian original, 10:181–82.

Verkhovensky's displeasure with Shatov's slap implies that he rejects any kind of honor code obligations for participants in the radical movement. Significantly, Stavrogin protests neither Verkhovensky's suggestion to kill Gaganov, nor his warning about conflicts of honor being off limits for him and his comrades in arms.

For Gaganov, however, Stavrogin's failure to respond to Shatov's slap has marked him as a dishonorable man and left him open to further insults. Gaganov himself is extremely touchy about questions of honor. He is proud of his genealogy and protective of his family name. After Stavrogin's bizarre assault on his father, he resigned his commission: despite Stavrogin's written apologies to his father, he continues to feel dishonored. After Stavrogin's confrontation with Shatov, Gaganov seizes the opportunity to provoke a duel with his enemy and sends Stavrogin a letter in which he refers to his "beaten mug" (*bitaia rozha*).¹⁷ Stavrogin can no longer avoid challenging Gaganov and sends Kirillov as his second. Still reluctant to fight, he offers further apologies, but Gaganov rejects these and eagerly accepts Stavrogin's challenge, seeking only to make conditions as harsh as possible. During the duel, Gaganov obviously wants to kill Stavrogin, and he almost succeeds: his first shot grazes Stavrogin's little finger and his third goes through Stavrogin's hat, close to its owner's head. Stavrogin deliberately misses all three times.

In contrast to Gaganov's frenzied hatred, Stavrogin's behavior seems almost generous. He apologizes repeatedly and explains his refusal to shoot at Gaganov as a reluctance to kill anyone. His ostensibly conciliatory actions resemble those of Zosima: Zosima too withstands a shot and then refuses to return it. Zosima, however, successfully ends the animosity between himself and his opponent, whereas Stavrogin only exacerbates it. Gaganov perceives Stavrogin's actions as new insults: "[S]uch concessions only add to the offense!"¹⁸

It is crucial that Zosima shows real respect for the honor code: he accepts its requirements, however wrong he might consider them. When his seconds reproach him for apologizing at the barrier, he explains:

I ought to have confessed as soon as we arrived here, even before his shot, without leading him into great and mortal sin, but we have arranged everything in the world so repugnantly that to do so was nearly impossible, for only now that I have stood up to his shot from twelve paces can my words mean something for him, but had I done it before his shot, as soon as we arrived, then people would simply say: he's a coward, he's afraid of a pistol, there's no point in listening to him.¹⁹

¹⁷ *Demons*, p. 234; Russian original, 10:185–86.

¹⁸ *Demons*, p. 286; Russian original, 10:225.

¹⁹ Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov: A Novel in Four Parts with Epilogue*, trans-

Despite his disapproval of the duel, Zosima accepts its meaning as a measure of human integrity. As a result, his opponent accepts his apology and is ready to shake his hand.

Stavrogin too follows the duelling code, but only very superficially. As he puts it, "I have the right to fire any way I want, as long as it is according to the rules."²⁰ His concern is not for his opponent's opinion but for formal adherence to procedure. As a result, Gaganov is left even more offended. Significantly, Kirillov faults Stavrogin for not taking the duel seriously. He believes that Stavrogin should have abstained from challenging Gaganov altogether. Once he challenged him, however, he should have shown respect for his opponent by following through in earnest—maybe even killing him:

"I didn't mean to offend that... fool, and here I've offended him again," [Stavrogin] said softly. "Yes, offended again," Kirillov cut off, "and, besides, he's not a fool." "Still, I did all I could." "No." "What should I have done?" "Not challenge him." "Take another slap in the face?" "Yes, take a slap." ... "I didn't shoot at him because I didn't want to kill—there is nothing else, I assure you," [Stavrogin] said, hastily and anxiously, as if justifying himself. "You should not have offended him." "And what should I have done?" "You should have killed him."²¹

Stavrogin's problem is that he is an ordinary person trying to behave in a way that requires special moral qualities. In Kirillov's words, he is not a very strong person who nonetheless is "seeking a burden." Dostoevsky believes that in a conflict of honor such a misjudgment of one's own character and motivations can lead to a moral disaster. In one of his notebooks, he points out the danger of such a mistake:

[T]he highest ideal is to forgive and to subdue unintentionally by the greatness of one's equanimity, of one's composure when insulted. But when will people become like that? ... Yet to forgive from an ideal—is only holy, but to forgive from cynicism, infamy, cynical egotism, that is, from cowardice—is base.²²

Like Myshkin—and unlike Stavrogin—he has become special, different from everyone else, idiots, so to speak: his opponent and his fellow officers explain his behavior by calling him "original" (in the sense of idiosyncratic, *original'nyi*) and "a monk." As a special person, Zosima is capable of genuine love for his enemy (the duelling scene is replete with words like "rapture,"

lated and annotated by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, Vintage Classics, New York: Vintage Books, 1991:299; Russian original, 14:271–72.

²⁰ *Demons*, p. 287; Russian original, 10:225.

²¹ *Demons*, pp. 289–90; Russian original, 10:227–28.

²² Dostoevsky, *Zapisnaia tetrad' 1876–1877*, 24:262.

“laughing,” “lovingly,” “cheerfully”) and of genuine concern for his opponent’s well-being (Zosima apologizes for making his opponent shoot at him). Stavrogin, in contrast, hates Gaganov (the dominant emotions that he displays during the duel are impatience and hatred, *zloba*—the same emotion that the narrator ascribes to him during his confrontation with Shatov). At the duelling site, he thinks only about himself.

Stavrogin thus fails to measure up to Myshkin and Zosima, who exemplify an ideal behavior unattainable by ordinary people. However, he also fails to measure up to the earthly ideal of the honor code. To emphasize that failure, Dostoevsky negatively compares Stavrogin to one of the original exponents of *bretteur* behavior, the Decembrist Mikhail Lunin. Despite their apparent similarities, the two men differ profoundly. Unlike Lunin, who enjoyed the sense of victory over fear that *bretteur* behavior provided, Stavrogin is indifferent to moral victories over himself and is full of calculated malice. Lunin teased Aleksei Orlov, provoking him into accepting his challenge, but he did so without ulterior motive, out of sheer love for play and a desire to experience danger. Unlike Stavrogin, Lunin was not at all angered by Orlov’s close shot and continued to jest.²³ By this standard, Stavrogin’s *bretteur* behavior is not genuine: it lacks magnanimity, temerity, and spontaneity.²⁴ Crucially, the narrator’s twice repeated opinion that Stavrogin’s natural reaction to a slap in the face should be murder rather than a duel clashes not only with Stavrogin’s response to Shatov’s slap but also with his response to the slap he received from a French *vicomte* (Stavrogin challenged him and shot off his jaw). This discrepancy implies that Stavrogin treats duelling as an assumed behavior, a tool that he uses at his discretion—for vengeance, for image-making, or out of boredom. The chivalrous aspect of duelling, that which makes it a safeguard for human dignity, is entirely lost on him.

While creating the character of Stavrogin, Dostoevsky might have had yet another historical figure in mind—Arkadii Stolypin (1778–1825). Unlike Lunin—and, possibly, Fedor Tolstoy—who serve as foils, Stolypin might be considered Stavrogin’s true prototype. In his memoir, first published in 1864–65 and thus available to Dostoevsky, Vigel offers a portrait of Stolypin, whom he met in the early 1800s in Penza, where Vigel’s father was a governor and

²³ See P. N. Svistunov, *Otpoved’*, in *Russkii arkhiv* (1871), 2:346–47; D. I. Zavalishin, *Decembrist M. S. Lunin*, in *Istoricheskii vestnik* (1881), 1:142–43. Svistunov claims that Lunin challenged Orlov on the pretext that they had never fought a duel before; Zavalishin cites a different but equally frivolous cause for Lunin’s challenge.

²⁴ In this respect Stavrogin also differs from Fedor Tolstoy who, as T. I. Ornatskaia argues in her recent article, *Nikolai Stavrogin v svete ‘nekotorykh legendarnykh vospominanii’*, can be counted among the prototypes for Stavrogin. See *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, vol. 48, 1993:429–32.

Stolypin a prosecutor. A member of the prominent Stolypin family, Arkadii Stolypin was Lermontov's great-uncle (Lermontov's grandmother was his sister) and the father of Mongo Stolypin (Lermontov's close friend and second in both of his duels). Stolypin was also a figure in his own right: a high-ranking official of liberal views and personal integrity, whom the Decembrists considered as a possible member of their interim government; a close friend of Speransky, whom he did not abandon even when the latter had fallen out of favour with the authorities; a minor writer in his younger years, who was acquainted with many contemporary writers, including Karamzin, Griboedov, and Ryleev.²⁵ Nonetheless, Vigel paints an utterly unflattering portrait of Stolypin, and the vices that he ascribes to him remarkably resemble Stavrogin's.

The list of similarities between Vigel's portrayal of Arkadii Stolypin and Dostoevsky's of Stavrogin is long enough to suggest that the writer was familiar with Vigel's description. There is little doubt that Dostoevsky would have known of the memoir's publication. Furthermore, certain details of Stolypin's biography, especially his involvement in a case concerning the seduction of a minor, would have attracted the writer. The Lermontov and Speransky connections would have further heightened Dostoevsky's interest.

The resemblance between Stolypin and Stavrogin begins with their appearance: Vigel emphasizes Stolypin's gigantic stature, which camouflages his poor health. Dostoevsky also emphasizes Stavrogin's physical strength and "almost tall" [*pochti vysokii*] height.²⁶ The psychological similarities between the two are even more striking: Vigel notes Stolypin's "shamelessness and composure," mentions his skill at pretending, and finally calls him an "inane, impassive, and immoral youth."²⁷ Stolypin's "impassivity," *besstrastie*, is especially noteworthy as Dostoevsky emphasizes Stavrogin's listlessness, spiritual sloth, and passivity throughout the novel.

In Vigel's account, Stolypin outraged Penza inhabitants by defending a man whose seduction of a young girl had led to her death:

A retired officer by the name of Chudakovsky, who idled about in Penza, drunk, insolent, and depraved, committed one of those crimes that at that time were almost unheard of in Russia: in a violent way (*nasil'stvenno*) he caused the death of one underaged girl. In response to the filed complain, my father [who was Penza guberniya governor at the time] gave orders to jail and try him in criminal court. Stolypin immediately submitted a protest in which he, condemning abuse of power

²⁵ See an entry on Arkady Stolypin in *Lermontovskaia entsiklopediia*, V. A. Manuilov, editor, Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, 1981:550.

²⁶ *Demons*, p. 44; Russian original, 10:37.

²⁷ F. F. Vigel, *Zapiski*, 2 vols. S. Ia. Shtraikh, editor, Moscow: Artel' pisatelei "Krug," 1928, 1:138–39.

in the most unseemly way, attempted to excuse the guilty person, who was ostensibly carried away by the force of his love.²⁸

The child molestation motif is, of course, crucial to Stavrogin's psychological portrait.

Like Dostoevsky's Stavrogin, Vigel's Stolypin projects a false image. In particular, his feigned audacity masks a fear of duelling:

In that man's behavior one could see something recklessly audacious and one could suppose in him an uncommon spiritual strength; on the contrary, it was difficult to find a man more cowardly than him. My older brothers and other young men would tell him straight to his face cruel truths that would cause anyone else to explode. I happened to see how a Count Tolstoy, enraged, grabbed him by the collar, but he remained unshaken, continued to sniff tobacco, and, smiling regally, attempted to turn everything into a joke. I was told afterwards how he announced for everyone to hear that he would not agree to a duel for anything in the world.²⁹

Although Stolypin's alleged cowardice seems the opposite of the narrator's claim in *Demons* that Stavrogin was "one of those people who do not know what fear is," it is important to remember that we do not actually know either why Stolypin did not want to duel or why Stavrogin submitted to Shatov's slap and tried to evade the duel with Gaganov. The causes of their reluctance remain similarly unexplained.

Vigel dislikes Stolypin so much that he ascribes certain Satanic features to him. He specifically points out that Stolypin wrote his outrageous document in Chudakovsky's defense "at the beginning of Holy Week" and calls it "a manifesto of evil against good." Moreover, he claims that Stolypin attracted all the evil and disorderly people in Penza and became their leader: "The impunity of such insolence some time later encouraged all the enemies of order: the banner was raised, they hurried to gather under it. Soon all vices, even crimes began to group around this colossal tribune."³⁰ Stavrogin's ability to attract and influence people, accentuated in Dostoevsky's portrayal of his demonic character, provides yet another reason why his disrespect for duelling conventions is not innocuous. By toying with the honor code, he not only harms his immediate opponents, but creates an atmosphere of moral ambiguity, which has a powerful destructive effect on everyone around him. While it directly harms people of honor, it also encourages dishonorable people to behave ignobly.

Petr Verkhovensky especially benefits from Stavrogin's tacit disregard for the honor code. Granted, Verkhovensky is a foe of honor even without Stavro-

²⁸ Ibid., p. 138.

²⁹ Ibid., p. 139.

³⁰ Ibid., p. 138.

gin's encouragement. In his view, the idea of honor interferes with the idea of political conspiracy. He holds that a revolutionary does not have the right to personal honor—and, consequently, does not have the right to defend it in a duel. He offers to have Gaganov killed so that Stavrogin won't endanger his life—which, in Verkhovensky's opinion, belongs to the cause. Furthermore, the honor code, which allows a person to guard his dignity, privacy, and independence, weakens Verkhovensky's control over his followers. He thus endorses Karmazinov's suggestion that "the whole essence of the Russian revolutionary idea consists in a denial of honor," that "to the Russian, honor is simply a superfluous burden. And it has always been a burden, throughout his history. He can be all the sooner carried away by an open 'right to dishonor'."³¹

Notably, Verkhovensky himself seems immune to insults. Years earlier Shatov had spat in his face and he did nothing. In the course of the novel, Stavrogin hurls him to the ground in a most humiliating manner, yet he begs for reconciliation. Even Fedka, a common criminal on the run from the authorities, feels free to punch him repeatedly in the face. Verkhovensky, however, does not forgive his offenders; he prefers to murder them—when and if possible. After his clash with Fedka, he announces that the convict "was drinking vodka for the last time in his life."³² On hearing of Shatov's death, Kirillov proposes that Verkhovensky has arranged his murder in retaliation for the earlier insult rather than out of political necessity, a charge that Verkhovensky does not deny: "For that, and for other things. For many other things; though without any malice."³³

While Verkhovensky despises the honor code, he can act on his conviction boldly because Stavrogin's ambivalence encourages him to do so. Stavrogin is his model, his measure of what is permissible and what is not. The mixed signals about duel that Stavrogin gives off suggest to Verkhovensky that the honor code is dispensable. Stavrogin does not deny the rumors that he plans to kill Shatov. He does not protest when Verkhovensky offers to kill Gaganov. He does not respond to Verkhovensky's remark that he does not have the right to fight a duel. He associates with Verkhovensky even after beating him up. Finally, Stavrogin seems to endorse (albeit laughingly), Karamazinov's idea about the *pravo na beschest'e*: " 'Excellent words! Golden words!' Stavrogin cried. 'He's put his finger on it! The right to dishonor—and everyone will come running to us, no one will stay there.'"³⁴ Stavrogin's moral ambiguity, reflected, among other things, in his disingenuous treatment of the duel, frees Verkhovensky to act unscrupulously. He thus shares responsibility for Verkhovensky's crimes.

³¹ *Demons*, p. 371; Russian original, 10:288.

³² *Demons*, p. 562; Russian original, 10:430.

³³ *Demons*, p. 612; Russian original, 10:467.

³⁴ *Demons*, pp. 386–87; Russian original, 10:300.

Stavrogin's disregard for the honor code helps expose him as an evil pretender. For Maria Lebiadkina, Stavrogin's passive acceptance of Shatov's slap proves that he is not a real Prince but a sinister imposter:

You look very much like him, you do, maybe you might be his relative—sly people! Only mine is a bright falcon and a prince, and you are a barn owl and a little merchant! Mine will bow to God if he wishes, and won't if he doesn't, and you have had your face slapped by Shatushka ... my Lebiadkin told me. ... Away, imposter! ... Grishka Otrepev, anathema!³⁵

Maria, the novel's holy fool, thus uses the conventions of the honor code to distinguish between a true prince and an evil pretender. Stavrogin's ambivalence towards the duel reveals his double nature.

³⁵ *Demons*, pp. 277–78; Russian original, 10:219.

ПАВЕЛ ФОКИН

Калининград

К истории создания «поэмы» Ивана Карамазова «Великий инквизитор»

««Великий Инквизитор» оригинальностью замысла и блеском художественного выполнения так поражает наше воображение, что на первый взгляд кажется, будто это произведение зародилось в творческом горниле Достоевского совершенно самопроизвольно, помимо внешних литературных влияний. Однако оригинальность философской мысли и мастерство её художественного выполнения не будут несколько умалены, а, наоборот, ещё более выиграют в нашей оценке от указаний некоторых параллелей историко-литературного и философского характера,» — писал в 1929 году И. И. Лапшин.¹ Этот тезис, справедливый по отношению к Достоевскому, столь же справедлив и в отношении к другому автору «поэмы» — Ивану Карамазову. Но если о творческой истории главы «Великий инквизитор» из романа «Братья Карамазовы» существует целая литература,² то «писательская лаборатория» Ивана до последнего времени не привлекала к себе пристального внимания исследователей. Лишь недавно в статье Л. И. Сараскиной «Поэма о Великом инквизиторе как

¹ И. И. Лапшин. Как сложилась легенда о великом инквизиторе. — «О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов», М., 1990:374.

² См.: В. В. Розанов. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. СПб. 1893; И. И. Лапшин. Как сложилась легенда о великом инквизиторе. — О Достоевском. Сб. статей. Под ред. А. Л. Бема. Прага. 1929; Л. П. Гроссман. Достоевский-художник. — Творчество Ф. М. Достоевского. М. 1959; Ф. И. Евнин. Достоевский и воинствующий католицизм 1860–1870-х годов (К генезису «Легенды о великом инквизиторе»). — Русская литература. 1967. № 1; В. А. Туниманов, О литературных и исторических «прототипах» Великого инквизитора. — Ученые записки Чечено-Ингушского пед. института. Серия филологическая. 1968. Вып. 15. № 27; Г. М. Фридлиндер, Е. И. Кийко. Комментарий к роману «Братья Карамазовы». — Ф. М. Достоевский. Полное собр. соч. в 30 т. Л. 1976, т. 15; В. Е. Багно. К источникам поэмы «Великий инквизитор». — Достоевский. Материалы и исследования. Л. 1985. Вып. 6; В. Н. Сузи. Тютчевское в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор». — Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск. 1994. И др.

литературно-философская импровизация на заданную тему»³ был предложен основательный анализ творческого процесса Ивана Карамазова, восстановлен его путь литератора, определена специфика жанра «поэмы».

Среди наиболее принципиальных наблюдений Сараскиной следует выделить особо мысль об активной созидательной роли слушателей «поэмы»-импровизации, в частности Алёши Карамазова. Алёша «становится соавтором «Поэмы» и дальнейшее её течение без него невозможно», — пишет исследователь.⁴ Действительно, без Алёши «поэмы» просто бы не существовало. Вся она — от первого до последнего слова — сочинена-исполнена только для него. Но одного только участия-присутствия Алёши для возникновения «поэмы» тоже мало. Круг «соавторов» Ивана значительно шире.

Поразительна реакция Ивана на братский поцелуй Алёши в финале их встречи. «Литературное воровство! — вскричал Иван, переходя вдруг в какой-то восторг, — это ты украл из моей поэмы! Спасибо, однако. Вставай, Алёша, идём, пора и мне и тебе» (14, 240). Сперва «восторг», потом, без перехода, учтиво-холодное «Спасибо, однако» и резкое завершение, буквально обрыв встречи: «Вставай, Алёша, идём». И причём здесь «литературное воровство»? Алёша мыслит и поступает совсем в иной системе координат. В конце концов, если уж на то пошло, то в данном случае следовало бы говорить о цитате, а не о «литературном воровстве». Можно предположить, что Иван пытается таким грубым способом скрыть своё смущение, которое конечно же охватило его после открыто христоподобного поступка брата. Этот психологический нюанс, безусловно, присутствует в реплике Ивана, но движет им и вполне профессиональный инстинкт литератора, оказавшегося вдруг под угрозой разоблачения. И есть из-за чего волноваться: именно финальный поцелуй Пленника делает поэму гениальной. Иван это очень понимает. Этот поцелуй противоречит всему мировоззрению автора поэмы, каким оно представлено в романе, он глубоко чужд Ивану-идеологу, но безмерно дорог Ивану-художнику. Поцелуй Пленника является главной загадкой творческой истории поэмы Ивана, и он готов на всё, чтобы её сохранить. Обвиняя Алёшу в «литературном воровстве», Иван выдаёт себя с головой, и потому, спохватившись, спешит оборвать встречу.

³ Л. И. Сараскина. Поэма о Великом инквизиторе как литературно-философская импровизация на заданную тему. — Достоевский в конце XX века. М. 1996:270–288.

⁴ Там же:286.

Но внимательный читатель не упустит из виду, что Алёшу уже однажды обвинили в «литературном воровстве». Случилось это накануне встречи двух братьев, после знаменитого скандала в келье старца Зосимы. «Семинарист-карьерист» Ракитин, отвечая на слова Алёши о брате Иване: «Ум его в плену. В нём мысль великая и неразрешённая. Он из тех, которым не надобно миллионов, а надобно мысль разрешить», замечает: «Литературное воровство, Алёшка. Ты старца своего перефразировал (. . .)» (14, 76). Думается, в этом неслучайном совпадении есть подсказка, дающая указание и на источник «литературного воровства» Ивана. Он тоже, в некотором роде, «старца перефразировал».

Задуманная «с год назад» (14, 224), «поэма» о великом инквизиторе ожила и начала воплощаться в текст не в скотопригоньевском трактире «Столичный город», где встретились братья Карамазовы, а в келье старца Зосимы. Появление в ней представителей семейства Карамазовых, как известно, было вызвано идеей примирения Фёдора Павловича и Дмитрия Фёдоровича, однако, по стечению обстоятельств в первые минуты «неуместного собрания» центром внимания оказался Иван. В ожидании опаздывающего Мити собравшиеся принимают обсуждать статью Ивана о церковном суде и, как установила Сараскина,⁵ его «поэму» «Геологический переворот». Иван, приехавший в монастырь любопытства ради и приготовившийся было к роли активного наблюдателя и свидетеля, вдруг оказывается втянутым в очень энергичный диалог весьма заинтересованных собеседников. Он мобилизует свои интеллектуальные и творческие силы, готовясь ответить любому оппоненту и развернуть перед ним всю систему аргументации. Каждое слово и жест спорящих Иван воспринимает с обострённым вниманием. И тогда его чуткий к образности и символизму ум не мог пропустить реплику отца Паисия, уподобившего авторитарную власть «третьему диаволу искушению» (14, 62). Это почти цитата из монолога великого инквизитора.

С ещё большим оживлением должен был откликнуться Иван на историю, рассказанную Миусовым о его встрече в Париже с начальником полицейского сыска. «Опуская главную суть разговора, — вспоминает Миусов, — приведу лишь одно любопытнейшее замечание, которое у этого господчика вдруг вырывалось: «Мы, — сказал он, — собственно этих всех социалистов — анархистов, безбожников и революционеров — не очень-то и опасаемся; мы за ними следим, и ходы их нам известны. Но есть из них, хотя и немного,

⁵ Там же: 278–279.

несколько особенных людей: это в Бога верующие и христиане, а в то же время и социалисты. Вот этих-то мы больше всего опасаемся, это страшный народ! Социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника». Слова эти и тогда меня поразили, но теперь у вас, господа, они мне как-то вдруг припомнились. . . » (14, 62). Нетрудно увидеть связь между «социалистами-христианами», о которых говорит Миусов, и великим инквизитором.

О связи социализма с католическим христианством Достоевский писал в статье «Три идеи» в январском 1877 года «Дневнике писателя»: «Самый теперешний социализм французский, — по-видимому, горячий и роковой протест против идеи католической всех измученных и задушенных ею людей и наций (. . .) — (. . .) есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение её, роковое её последствие, выработавшееся веками. Ибо социализм французский есть не что иное, как насильственное единение человечества — идея, ещё от древнего Рима идущая и потому всецело в католичестве сохранившаяся. Таким образом, идея освобождения духа человеческого от католичества облеклась тут именно в самые тесные формы католические, заимствованные в самом сердце духа его, в букве его, в материализме его, в деспотизме его, в нравственности его» (25, 7). В такой интерпретации наличие среди социалистов христиан возможно и допустимо, как среди католиков наличие социалистов. Великий инквизитор в «поэме» Ивана, как раз и есть такой католик-социалист, и даже шире — христианин-социалист. Он продолжает мыслить в рамках христианского мифа, но при этом считает себя вправе его исправлять, подменяя Божественные законы земными установлениями.

Встреча в келье старца Зосимы была очень странной по своей структуре: она началась как спор на религиозно-философскую тему и переросла в семейную склоку, конец которой положил неожиданный, поразивший всех жест старца Зосимы: «Старец шагнул по направлению к Дмитрию Фёдоровичу и, дойдя до него вплоть, опустился перед ним на колени. Алёша подумал было, что он упал от бессилия, но это было не то. Став на колени, старец поклонился Дмитрию Фёдоровичу в ноги полным, отчётливым, сознательным поклоном и даже лбом своим коснулся земли» (14, 69). Этот поклон сразу придал встрече иной масштаб, выведя её за пределы мирской суеты, напомнив присутствующим об иной, высшей системе ценностей. «Дмитрий Фёдорович стоял несколько мгновений как поражённый: ему поклон в ноги — что такое? Наконец вдруг вскрикнул: «О Боже!» — и,

закрыв руками лицо, бросился вон из комнаты» (14, 69-70). По своей мистической сути, семантической полноте и метафорической ясности поклон старца Зосимы сопряроден поцелую Пленника в девяностолетние уста великого инквизитора, а вся композиция сцены вполне соотносима с финалом ивановой «поэмы». Парадоксальным образом, как это возможно только у Достоевского, «соавтором» Ивана оказывается его главный духовный оппонент.

Но это ещё не всё. В «соавторы» Ивану Достоевский подключает и его сумасбродного родителя, Фёдора Павловича. Именно он оказывается своеобразным посредником между жестом старца Зосимы и его отражением в «поэме» Ивана. Фёдор Павлович первым из участников встречи прореагировал на поклон старца, указав на его символическое содержание, правда выразил это, как всегда, с шутовской интонацией, хотя и не без некоторого испуга. «Это что же он в ноги-то, это эмблема какая-нибудь?» — вопрошает он у покидающих скит гостей (14, 70). В тот момент ему никто не ответил, но очень скоро сам Фёдор Павлович даст объяснение, в котором и установит синонимическую связь между поклоном и поцелуем, правда, вложит в сами эти жесты содержание, далёкое от истинного. Буквально ворвавшись в трапезную игумена, Фёдор Павлович поведёт себя как заправский хулиган. Мудрый игумен ответит ему смиренной кротостью и поясным поклоном. Оставить во второй раз «эмблему» без комментариев Фёдор Павлович не мог: «Те-те-те! Ханжество и старые фразы! Старые фразы и старые жесты! Старая ложь и казённая земных поклонов! Знаем мы эти поклоны! «Поцелуй в губы и кинжал в сердце», как в «Разбойниках» Шиллера. Не люблю, отцы, фальши, а хочу истины!» (14, 83). При всей своей стилистической несовместимости эти слова вполне могли бы быть использованы в качестве эпиграфа к монологу великого инквизитора.

Участие Фёдора Павловича наряду со старцем Зосимой в создании главного эпизода «поэмы» значительно расширяет его семантику. В мире Достоевского «противоречия вместе живут» (14, 100), в их столкновении рождается истина. Поклон старца Зосимы — своеобразный тезис. Шутовство и бесчинство Фёдора Павловича — антитезис. Поцелуй Пленника в «поэме» Ивана — синтез, чреватый многообразными смысловыми возможностями, утверждающий и вопрошающий одновременно. «Поцелуй горит на его сердце, но старик остаётся в прежней идее» (14, 239). Или, по словам Зосимы, «Идея эта ещё не решена в вашем сердце и мучает его».

Свою «поэму» Иван адресовал Алёше, но направлена она была против старца Зосимы. Вспомним, как измученный «коллекцией фактиков», Алёша спрашивает брата: «Для чего ты меня испытываешь? (. . .) скажешь ли мне наконец?» и ответ Ивана: «Конечно, скажу, к тому и вёл, чтобы сказать. Ты мне дорог, я тебя упустить не хочу и не уступлю твоему Зосиме» (14, 222). Эту задачу Иван постоянно держит в своём уме. Он прекрасно понимает, что смутить Алёшу, не имеющего ни жизненного, ни, тем более, личного мистического опыта, ему ничего не стоит. Да ведь и вырвал же он из уст Алёши знаменитое «Расстрелять!» и отказ возвести здание мировой гармонии на крови и слезах одного единственного замученного младенца. И кстати, без особого усилия. Но Алёша, пока ещё сам лично слабый, имеет мощную поддержку в лице старца, авторитет которого для него бесспорен. Притом Алёша верит не столько словам, сколько человеку, который их произносит. Он искренне любит своего наставника, и Иван, видя это, предпринимает попытку разрушить силу человеческого обаяния старца.

По замыслу Ивана, его «поэма» должна разоблачить в глазах Алёши фальшь церковного авторитета. В образе великого инквизитора он преднамеренно искажает лик старца Зосимы. Великий инквизитор несколько старше Зосимы. Для художественности Иван взвинчивает возраст инквизитора аж до девяноста лет. Зосиме в романе только 65, но из-за болезни он, по описанию повествователя, выглядел «гораздо старше, по крайней мере лет на десять» (14, 37). Самой привлекательной чертой старца были его глаза, «небольшие, из светлых, быстрые и блестящие, вроде как бы две блестящие точки» (14, 37). Эти глаза Иван, по-видимому, хорошо запомнил, их блеск ввёл он в качестве главной портретной черты в образ инквизитора: «Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, — описывает своего героя Иван, — с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых ещё светится, как огненная искорка, блеск» (14, 227). Обозначив сходство, Иван тут же придаёт негативную семантику этой важной детали: «(. . .) Взгляд его сверкает зловещим огнём» (14, 227).

Портретное сходство Иван закрепляет ситуативным и лексическим. В сцене благословения инквизитором народа, Иван буквально называет его «старцем инквизитором» (14, 227). И хотя в этом случае слово «старец» обозначает только лишь возраст, оно не может не провоцировать возникновения в сознании Алёши и другого, церковного своего значения. Примечательно, что дальше Иван будет называть инквизитора только «старик». Возможно, «старец инквизитор» —

всего только оговорка, но оговорка, выдающая подлинные мысли Ивана, и весьма вероятно, что это умышленная оговорка. Тем более, что тема старца Зосимы в образе великого инквизитора тут же усилена ещё одним ситуативным сходством. Отвечая Алёше на вопрос: «(. . .) что это такое? (. . .) Прямо ли безбрежная фантазия или какая-нибудь ошибка старика, какое-нибудь невозможное *qui pro quo*?» (14, 228), Иван отвечает: «Хочешь шуи про шуо, то пусть так и будет», и тут же предлагает Алёше подсказанную латинской формулой подмену (Воистину Алёша становится «соавтором» Ивана): «Оно правда (. . .) старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее. (. . .) Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика перед смертью» (14, 228). До реплики Алёши, ни о каком бреде умирающего старика и речи не было. Более того, инквизитор был представлен во всей своей силе и могуществе. Умирает же в эти часы другой, вполне реальный старик — старец Зосима. То, что Иван об этом всё время помнил, подтверждает прощальная фраза Ивана в конце встречи: «Ну иди теперь к твоему Pater Seraphicus, ведь он умирает; умрёт без тебя, так ещё, пожалуй, на меня рассердишься, что я тебя задержал» (14, 241). Кстати, и это латинское именование, которое использует Иван применительно к старцу Зосиме, очевидно, преследует ту же цель — заставить Алёшу отождествить между собой двух стариков.

Возможно, мысль представить Зосиму в образе великого инквизитора, была подсказана репликой отца Паисия в ответ на рассказ Миусова о социалистах-христианах: «То есть вы их (слова парижского начальника сыска — П.Ф.) прикладываете к нам и в нас видите социалистов? — прямо и без обиняков спросил отец Паисий» (14, 62). Возможно, на эту мысль его натолкнули и некоторые предметы интерьера кельи, в частности, неожиданный и потому, должно быть, привлекающий особое внимание «католический крест из слоновой кости с обнимающею его *Mater dolorosa* и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий» (14, 37). Так или иначе, но посещение монастыря, личное знакомство со старцем, его пророческие слова и жесты, исключительная психологическая напряжённость встречи и её драматическая развязка, оказались бесценным источником «поэмы» Ивана Карамазова.

«Поэма»-импровизация откликается не только на слушателя, но и на всю ситуацию, окружающую её создателя. Обладающий бесспорным художественным талантом, Иван умело использует тот богатый материал, который предоставляет ему «живая жизнь». Будучи

автором тенденциозным, он подвергает смелой обработке те черты, жесты, ситуации и детали, которые оказываются в поле его творческого сознания. Попав в контекст идейных спекуляций Ивана, они порой меняют свою семантику, изменяясь согласно поставленному заданию. В то же время почти всегда сохраняется и их первоначальное значение, что, в конечном итоге, расшатывает однозначность и прямолинейность замысла. «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула. . . как ты хотел того, « — совершенно справедливо восклицает Алёша.

Поцелуй Пленника в девяностолетние уста великого инквизитора, воспринимаемый нами как знак высшего милосердия и пасхального обетования жизни вечной, вовсе не так однозначен для самого создателя «поэмы». Помнит же Иван и другой, карамазовский-шиллеровский, смысл этого жеста: «Поцелуй в губы и кинжал в сердце». В системе великого инквизитора — это и может быть только поцелуй Иуды, предателя и отступника: «Ибо если был кто всех более заслужил костёр, то это Ты» (14, 237). Алёша, отсутствовавший за обедом у игумена и не слышавший шиллеровской цитаты из уст Фёдора Павловича, всё-таки как-то догадывается о некой семантической зыбкости финала ивановой «поэмы», особенно, когда Иван с грустью произносит: «От формулы «всё позволено» я не отрекусь, ну и что же, за это ты от меня отречёшься, да, да?» (14, 240). Не желая соглашаться с братом, что «это же вздор (. . .)», ведь это только бестолковая поэма бестолкового студента, который никогда двух стихов не написал» (14, 239), Алёша сам расставляет окончательные акценты. «Алёша встал, подошёл к нему и молча тихо поцеловал его в губы» (14, 240). Поцелуй Алёши, этого «херувима» и «ангела», однозначен, в нём нет и тени сомнительного смысла. Алёша в этой сцене уже не слушатель, и даже не «соавтор», он сам становится творцом. Алёшиным поцелуем достигается полнота «поэмы», но с этого момента перед нами уже другая «поэма». «Поэма», в которой свет истины побеждает «тёмные стогна града» и возвещает миру пробуждение пасхального утра. Его свет проникает и в душу Ивана: «Вот что, Алёша, — проговорил Иван твёрдым голосом, — если в самом деле хватит меня на клейкие листочки, то любить их буду, лишь тебя вспоминая. Довольно мне того, что ты тут где-то есть, и жить ещё не расхожу (. . .)» (14, 240).

Иван ошибается, если не хитрит, называя Алёшин поцелуй «литературным воровством». Алёша ничего не украл, он только вновь «перфразировал своего старца». И «перефразировал» не головой, как брат Иван, а сердцем. Давешний земной поклон Зосимы в ноги Дмитрию Фёдоровичу поразил его не меньше других, теперь же

ему открылся смысл символического жеста своего наставника, и он уверенно повторил его, придав соответствующую ситуации форму. Поцелуй Пленника в «поэме» Ивана и поцелуй Алёши имеют один «прототип» — поклон Зосимы. Так Достоевский художественно зафиксировал духовную иерархию героев-идеологов своего последнего великого романа.

BIBLIOGRAPHY ◇ BIBLIOGRAPHIE

JUNE PACHUTA FARRIS

Chicago, U.S.A.

Current Bibliography 1995–1997

The Current Bibliography attempts to be the most complete and up-to-date international bibliography of recent Dostoevsky research published. It has been the intention of the compilers that the *Current Bibliography*, when used as a supplement to the preceding issues of the *IDS Bulletin* and *Dostoevsky Studies*, be as nearly inclusive as possible of all material published from 1970 through the current year. (With some exceptions, book reviews and reviews of theatrical productions have been omitted.) It is our aim for the bibliography to be exhaustive. Consequently, the latest year is usually the least represented and the earlier years become more and more complete as time goes by. In general, we can say that over a three to four year period, the entries for the first of these years will be nearly complete. This installment of the Current Bibliography is comprised primarily of citations from 1995–1997, at last bringing the *Current Bibliography* as reasonably up-to-date as it is possible to be!

Every attempt has been made to provide full, clear citations, and a special effort has been made to keep together all citations by one author, disregarding the variations in spelling and transliteration which can occur when an author publishes in a variety of languages. When the citation of an author's name deviates considerably from its original form, the original spelling is given in brackets. Likewise, any additional information which is not a part of the citation itself, but which may provide clarification of the topic in relation to Dostoevsky is also given in brackets after the citation. Whenever possible, collections of essays have been fully analyzed, with individual citations provided for each article in the volume.

Readers are encouraged to forward items which have thus far escaped listing to the editor at the following address:

June Pachuta Farris
Bibliographer for Slavic and East European Studies
The Joseph Regenstein Library
University of Chicago
1100 East 57th Street
Chicago, Illinois 60637

Phone: 773-702-8456
E-Mail: jpf3@midway.uchicago.edu
Fax: 773-702-6623

REFERENCE

- Belov, S. V.: *Prizhiznennye izdaniia Dostoevskogo v RNB*. Bibliografiia 5 (1996):78–85.
- The Dostoevsky Archive: Firsthand Accounts of the Novelist From Contemporaries' Memoirs and Rare Periodicals: Most Translated into English for the First Time, With a Detailed Lifetime Chronology and Annotated Bibliography*. Compiled by Peter Sekirin; With An Introduction by Igor Volgin. Jefferson, NC: McFarland & Co., 1997. 370p.
- Petrulina, N. N.: *Spisok trudov G. M. Fridlendera: Dostoevskii*, In *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 343–56.
- Select Bibliography*. In: *Dostoevskii and Britain*. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 293–310.
- Terry, G. M.: *Dostoevski, Fedor Mikhailovich*. In: *East European Languages and Literatures: A Subject and Name Index to Articles in English-Language Journals, Festschriften, Conference Proceedings and Collected Papers, 1994–1996*. Nottingham: Astra Press, 1997, v. 7, pp. 20–23.
- Výberová bibliografia o Dostojevskom*. In: *Filozofia* 8 (1995):457.

SERIAL PUBLICATIONS

[Each cited volume analyzed in its entirety]

- Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka. v. 12–14, 1996–1997 [v. 1–11 analyzed in previous bibliographies]
- Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo. v. 2–9, 1994–1997 [v. 1, pt. 1–3, 1993 analyzed in previous bibliography]

DISSERTATIONS, THESES

- Anderson, N. K.: *The Perverted Ideal in Dostoevskii's 'The Devils'*. (Ph.D dissertation, Yale University, 1994)
- Bartle, J.: *On the Edge of Genre: Dostoevsky's Search for Readers in 'The Insulted and the Injured.'* (Ph.D dissertation, Indiana University, 1994)

- Chernysheva, E. Iu.: *Tipologiiia prichin v khudozhestvennom prozaicheskom tekste: (Na materiale romana F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie')*. Voronezh: Voronezhskii gos. universitet, 1993. 12p. [avtoreferat dissertatsii]
- Gifford, A. E.: *The Narrative Technique of Skaz*. (Ph.D dissertation, Stanford University, 1993) [Gogol, Dostoevskii, Leskov, Zoshchenko]
- Hill, C.: *F. M. Dostoevsky and V. S. Solovyev: A Study in Philosophical and Ideological Contrast*. (Masters thesis, University of Oxford, 1992)
- Holl, B. T.: *'Don Quixote' and the Russian Novel: A Comparative Analysis*. (Ph.D dissertation, University of Wisconsin at Madison, 1992) [Cervantes, Pushkin, Gogol, Turgenev, Dostoevsky, Sologub, Platonov]
- Kaplan, R. E.: *Dostoevsky, Melville, and the Conventions of the Novel: Fictional Alliances*. (Ph.D dissertation, University of California, Los Angeles, 1993)
- Kelly, D. L.: *'The Brothers Karamazov' and the Fate of Russian Truth: Shifts in the Construction and Interpretation of Narrative After the Judicial Reform of 1864*. (Ph.D dissertation, Harvard University, 1996)
- Poulin, F. P.: *The Creation of a Russian Moral Law in Philosophy and Fiction: The Cases of Dostoevskij, Solov'ev, and Tolstoj*. (Ph.D dissertation, University of Wisconsin, Madison, 1995)
- Robinson, A. J. M.: *Anthropology in 'The Brothers Karamazov'*. (Ph.D thesis, University of Cambridge, 1992)
- Royal, C.: *The Devil As A Figure of Salvation in 'The Brothers Karamazov'*, In her: *The Devil's Dialectic: Chronos and the Critique of Synthesis*, pp. 194–243. (Ph.D dissertation, University of Washington, 1989) [additional chapters on E. T. A. Hoffmann, G. de Nerval, J.-K. Huysmans]
- Semenza, I. H.: *Faith Amidst the Chaos: Towards an Understanding of the Religious Message Embedded in Dostoevsky's 'Besy'*. (Ph.D dissertation, Brown University, 1996)
- Smith, J. G.: *The Dostoevskyan Dialectic in Selected North American Literary Works*. (Ph.D dissertation, University of North Texas, 1995)
- Trofimov, E. A.: *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo 1860-kh godov: (ontopoeticheskii aspekt)*. Ivanovo: Ivanovskii gos. universitet, 1995. 16p. [avtoreferat dissertatsii]
- Woronzoff-Dashkoff, M.: *The Sympathetic Vision: Ethnical and Aesthetic Patterns in Dostoevsky's 'The Idiot'*. (Ph.D dissertation, Yale University, 1995)

ARTICLES, ESSAYS, BOOKS, FESTSCHRIFTEN, MANUSCRIPTS

- A. G. *Dostoievskaiia: Materialy dlia biografii F. M. Dostoevskogo (1880–1881). Publikatsiia T. I. Ornatskoi*, In: Literaturnyi arkhiv: Materialy po istorii russkoi literatury i obshchestvennoi mysli. Spb: Nauka, 1994, pp. 229–47.
- A. G. i L. F. *Dostoievskie v perepiske s L. L. Tolstym*, In: Dostoievskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 78–92. [Publikatsiia V. N. Abrosimovoi i S. R. Zorinoi. Kommentarii V. N. Abrosimovoi]
- A. Kh. *Tammsaare o Dostoevskom: (Publikatsiia, perevod i kommentarii N. M. Baselia)*, In: Dostoievskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 330–42.
- Adell, S.: *The Big E(Elison)'s Texts and Intertexts: Eliot, Burke, and the Underground Man*. College Language Association Journal 37,4 (1994):377–401.
- Aikhenva'd, Iu. I.: *Dostoievskii*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 440–60.
- Akel'kina, E. A.: *Simvolika imen glavnogo geroia romana F. M. Dostoevskogo 'Besy'*, In: Chelovek. Kul'tura. Slovo: Mifopoetika drevniaia i sovremennaia. Omsk: Omskii gos. universitet, 1994, v. 1, pp. 82–89.
- Akel'kina, E. A.: *Traditsiia povestvovaniia F. M. Dostoevskogo v pozdnei proze B. L. Pasternaka: ('Brat'ia Karamazovy' i 'Doktor Zhivago')*, In: Dostoievskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 20–25.
- Akhundova, I. R.: *'Khoziaika' i 'Idiot' F. M. Dostoevskogo: (k voprosu o fol'klorizme pisatel'ia)*, In: Dostoievskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 15–21.
- Akhundova, I. R.: *'Khoziaika' i 'Idiot' F. M. Dostoevskogo: (Poetika fol'klornykh otrazhenii)*. Nachalo 3 (1995):99–107.
- Akhundova, I. R.: *Skazochnoe Inoe tsarstvo i poiski 'novoi zhizni' v proizvedeniiakh F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoievskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 12–18.
- Akhundova, I. R.: *'...Vse eto, byt' mozhnet, bylo vovse ne son!': Smert' Smeshnogo cheloveka)*, In: Dostoievskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 186–205.

- Aleksandrovich, Iu.: *Matreshkina problema. 'Ispoved' Stavrogina' i problema zhen-skoi dushi*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. 'Besy': Antologiya russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 574–83.
- Alekseev, A. A.: *Iurodskoe v geroiakh Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 6–7.
- Allain, L.: *Dostoïevski entre romantisme et socialisme*, In: Romantismes et socialismes en Europe 1800–1848: actes du colloque de Lille, 1987. Paris: Diffusion, Didier-Erudition, 1988, pp. 7–18. (Etudes de littérature étrangère et comparée, 82)
- Allain, L.: *Le double regard de Dostoïevski sur la Révolution française*. Acta Universitatis Wratislaviensis 1246 (1992):119–130. (Romanica Wratislaviensa, 35)
- Allain, L.: *Fyodor Dostoevsky As Bearer of a Nationalistic Outlook*. In: The Search For Self-Definition in Russian Literature. E. M. Thompson, ed. Houston: Rice University Press, 1991, pp. 138–48.
- Allain, L.: *Irratsional'noe u F. M. Dostoevskogo*. Slavia orientalis 46,1 (1997):37–45.
- Allain, L.: *K voprosu o 'nezavisimyykh golosakh' geroev v romanakh Dostoevskogo: Tezisy protiv Bakhtina*. Slavia orientalis 45,1 (1996):13–19.
- Allain, L.: *O pushkinskikh korniakh romanov Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 43–48.
- Allain, L.: *Poetika neizrechnogo v 'Besakh' F. M. Dostoevskogo*. Slavia orientalis 45,3 (1996):339–55.
- Allain, L.: *Roman 'Besy' v svete pozhivnichenstva Dostoevskogo*. Dostoevsky Studies 5 (1984):71–76.
- Al'mi, I. L.: *Ideologicheskii kompleks 'Prestupleniia i nakazaniia' i 'Pis'ma o Don Karlose' F. Shillera*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 88–97.
- Al'mi, I. L.: *K teme 'Dostoevskii i Shiller': (Pis'ma o Don-Karlose v sviazi s etich-eskin iadrom romana 'Prestuplenie i nakazanie')*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 8–10.
- Al'mi, I. L.: *K voprosu o psikhologizme Dostoevskogo: ('Prestuplenie i nakazanie')*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 3–15.
- Al'mi, I. L.: *Ob odnoi iz glav romana 'Brat'ia Karamazovykh': ('Chert. Koshuniar Ivana Fedorovicha')*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 4–17.

- Alpatova, I.: *Vechnoe vo vremennom*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 256–67. [Russian theatrical productions of Dostoevskii, 1910–1915]
- Amert, S.: *The Reader's Responsibility in 'The Brothers Karamazov': Ophelia, Chermashniia, and the Palpable Obscure*, In: Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson. E. C. Allen and G. S. Morson, eds. Evanston, IL: Northwestern University Press and The Yale Center for International and Area Studies, 1995, pp. 105–18. (Yale Russian and East European Publications, 12)
- Anan'ev, B. G.: *Lichnost' v iskusstve i nauke*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhrregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 126–33.
- Anchev, A.: *'Russkoe slovo' za sveta i choveka*. Bulgarski ezik i literatura 38,1 (1996):4–13.
- Anderson, N. K.: *The Perverted Ideal in Dostoevsky's 'The Devils'*. New York: Peter Lang, 1997. 173p. (Middlebury Studies in Russian Language and Literature, 8)
- Anderson, R.: *The Optics of Narration: Visual Composition in 'Crime and Punishment'*, In: Russian Narrative & Visual Art: Varieties of Seeing. R. Anderson and P. Debreczeny, eds. Gainesville: University Press of Florida, 1994, pp. 78–100.
- Ando, A.: *Leksicheskie i stilisticheskie osobennosti 'Prestupleniia i nakazaniia': iz opyta sostavleniia Konkordansa k romanu*, In: Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July–6 August 1995, Kartaue Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 31–36. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)
- Ando, A.: *Leksicheskie i stilisticheskie osobennosti 'Prestupleniia i nakazaniia'—iz opyta sostavleniia Konkordansa k romanu*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 140–45.
- Andreades, G. Th.: *Ho Elithios tou Dostogiephski kai to meden tes graphes*. Athena: Plethron, 1994. 141p.
- Andreevskaia, A. V.: *Dolg glazami geroev Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 10–12.
- Andreevskaia, A. V.: *Dolg glazami geroev Dostoevskogo*, In: Slovo Dostoevskogo: sbornik statei. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 187–94.
- Andronik, igumen (Trubachev): *Nebesnyi pokrovitel' F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 20–21.

- Andruszko, C.: *Spor traditsii v novelle I. Babelia Iisusov Grekh*. Studia Rossica Posnaniensia 27 (1996):103–8. [parody of Dostoevskii's *Christian naturalism*]
- Annenskii, I. F.: *Iskusstvo mysli: Dostoevskii v khudozhestvennoi ideologii*, In: Roman F. M. Dostoevskogo *Prestuplenie i nakazanie v literaturnoi nauke XX veka: khrestomatiiia po istorii russkoi literatury*. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1993, pp. 38–44.
- Antonii, Metropolitan of Kiev and Halych (Khrapovitskii): *Pastyrskoe izuchenie liudei i zhizni po sochineniiam F. M. Dostoevskogo*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 137–71.
- Antonova, G. N.: *Roman 'Chto delat'? v otsenke Dostoevskogo*, In: *Filologiya: nauchnyi sbornik, posviashchennyi pamiati Anatoliia Mikhailovicha Bogomolova*. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta, 1996, pp. 58–65.
- Appolinariia Suslova–vozliublennaiia Dostoevskogo.: *Novye shtrikhi k portretu*. Lepta 27 (1995):177–192. [Suslova's correspondence 1865–1867]
- Arban, D.: *Dostoievski*. Rev. ed. Paris: Seuil, 1995. 219p.
- Ar dov, M.: *Proroki i lzheproroki*. Grani 50,176 (1995):253–80. [Dostoevskii, Solov'ev and Rozanov on the future of Russia]
- Ar'ev, A.: *Puzryi zemli: (K teorii pochvennichestva)*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 113–23.
- Arkhipova, A. V.: *'Aleksandrovskaia epokha' v interpretatsii Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 77–87.
- Arkhipova, A. V.: *Dostoevskii i estetika bezobraznogo*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 49–66.
- Arkhipova, A. V.: *Dostoevskii v rabote nad 'Dnevnikom pisatel'ia': (Iz istorii vzaimootnoshenii Dostoevskogo s chitateliami)*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 213–16.
- Arkhipova, A. V.: *Semipalatinskii zamysly Dostoevskogo: (U istokov 'Unizhemykh i oskorblennykh')* In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 50–64.
- Arutiunova, N. D.: *Stil' Dostoevskogo v ranke russkoi kartiny mira*, In: *Poetika, stilistika, iazyk i kul'tura: pamiati Tat'iany Grigor'evny Vinokur*. Moskva: Nauka, 1996, pp. 61–90.
- Ashcheulova, T. S.: *K voprosu o metode postroeniia ekspozitsii Novokuznetskogo literaturno-memorial'nogo muzeia F. M. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhtselebovnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk)*. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 8–11.

- Ashimbaeva, N. T.: *Dostoevskii v russkoi filosofsko-kriticheskoi mysli kontsa XIX-nachala XX veka*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 3–28.
- Ashimbaeva, N. T.: *Leksema 'kniiaz' v kontekste proizvedenii Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 57–66.
- Ashimbaeva, N. T.: *Serdtshe v proizvedeniiakh Dostoevskogo i bibleiskaia antropologiia*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 109–17. [cf. *Dostoevskii v kontse XX veka*, pp. 378–87]
- Asoian, A. A.: *Viacheslav I. Ivanov o tipologicheskom skhodstve Dante i Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo*. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 25–27.
- Babovich, M.: *Vliianie romana Dostoevskogo na tvorchestvo Frantsa Kafki, Al'bera Kamiu i Mikhailo Lalicha*. Russkii iazyk za rubezhom 1 (1994):96–102.
- Backès, J.-L.: *Jean-Louis Backès présente 'Crime et châtiment' de Fédor Dostoïevski*. Paris: Gallimard, 1995, 192p.
- Bagby, L.: *Chronotopoi of Pre-Conversion: Notes from a Dead House*, In: *Christianity and the Eastern Slavs*. Berkeley; London: University of California Press, 1995, v. 3 [Russian Literature in Modern Times. Edited by B. Gasparov et al.], pp. 39–53. (California Slavic Studies, 18)
- Baitov, N.: *Landscape With Ideas From Dostoevsky*. New England Review: Middlebury Series 17,4 (1995):33. [poetry]
- Bakhitov, R. R.: *Liuter i Dostoevskii: Paralleli pantragizma*, In: *Russkaia kul'tura na mezkhkonnessional'nykh perekrestkakh: tezisy dokladov i vystuplenii na mezhdunarodnoi konferentsii*. Moskva: Rossiiskii mezhvuzovskii tsentr po russkoi filosofii i kul'ture, Kafedra filosofii MAI, 1995, pp. 100–101.
- Bakhtin, M. M.: *Iz knigi 'Problemy tvorchestva Dostoevskogo'. Glava 2: Geroi u Dostoevskogo*, In his: *Chelovek v mire slova*. Moskva: Rossiiskii otkrytyi universitet, 1995, pp. 94–107.
- Balakin, A. Iu.: *Dostoevskii-uchastnik sbornika 'Skladchina': (Dopolneniia k t. 29 'Polnogo sobraniia sochinenii' F. M. Dostoevskogo)*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 286–88.
- Balalykina, E. A.: *Iazykovye osobennosti perevodov biograficheskikh esse Stefana Tsveiga o russkikh pisateliakh: Na baze esse o Dostoevskom. Symposium vom 18.–21. Oktober 1994, Giessen*, In: *Deutsch-russische Sprach-, Literatur- und Kulturbeziehungen im 20. Jahrhundert*. H. Jelitte, M. Sobieroj, eds. Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1996, pp. 9–22. (Beiträge zur Slavistik, 28).

- Balashov, N. V.: *Iov 's podleishimi primechaniami': chto zhe chital Dostoevskii?* In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 82–86.
- Balashov, N. V.: *Spor o russkoi Biblii i Dostoevskii*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 3–15.
- Baranov, A. N.: *Idiomy v 'Besakh'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 19–22.
- Baranov, A. N.: *Sluzhebnye slova kak ob"ekt issledovaniia avtorskoi leksikografii (po krainei mere vs. po men'shei mere v khudozhestvennykh tekstakh F. M. Dostoevskogo)*, In: Slovo Dostoevskogo: sbornik statei. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 110–36.
- Baranov, A. N. and D. O. Dobrovol'skii.: *Zametki ob idiomatike F. M. Dostoevskogo*, In: Slovo Dostoevskogo: sbornik statei. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 7–13.
- Barilli, R.: *Svevo tra il 'moderno' Zola e il 'postmoderno' Dostoevskij*, In: Italo Svevo tra moderno e postmoderno. M. Bucchieri and E. Costa, eds. Ravenna: Longo, 1995, pp. 45–50.
- Barsht, K. A.: *'Ariman', 'Arius': Zametki o dvukh zagadochnykh zapisiakh Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 21–35.
- Barsht, K. A.: *Chernyshevskii sloi v romane F. M. Dostoevskogo Besy: (Dopolneniia k kommentariiu k romanu)*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 23–27.
- Barsht, K. A.: *Dve perepiski. Rannie pis'ma F. M. Dostoevskogo i ego roman Bednye liudi*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 77–93.
- Barsht, K. A.: *Etiko-esteticheskie vzgliady rannego Bakhtina*, In: Problemy nauchnogo naslediia M. M. Bakhtina: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Saransk: Mordovskii gos. universitet, 1985, pp. 105–15.
- Barsht, K. A.: *Graficheskoe slovo Dostoevskogo*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 388–408.
- Barsht, K. A.: *'Povest' bezvremennykh let': (O romane F. M. Dostoevskogo 'Besy')*. Spb: OKNO, 1994. 136p.
- Barsht, K. A.: *Risunki v rukopisiakh Dostoevskogo*. Spb: Formika, 1996. 224p.

- Basom, A. M.: *'Trichiny': Dostoevskij and Voloshin*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 41,1 (1997):1–18.
- Bavil'skii, D.: *Fiziologičeskaja Ekaterinburga: Častnyj sluchaj sovremennogo dialoga s Dostoevskim*. Oktjabr' 12 (1995):174–78.
- Belenesku, S.: *Obraz čitatelja v tvorčestve Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovanija. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 216–21.
- Beliaev, V. V.: *Antinomiia živogo i mertvogo v 'Brat'iax Karamazovykh' Dostoevskogo i obraz Pavla Smerdiakova*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh čtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 42–49.
- Beliaev, V. V.: *Mozhno li schitat' Fedora Dostoevskogo, Fomu Opiskina i Mikhaila Rakitina khristianskimi pisateliami?* In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obščestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 155–66.
- Belkina, O. A.: *'Esli nasha mysl' est' fantaziia...'*. Pushkinskaia rech' F. M. Dostoevskogo: zamysel, otkliki, spory. Spb: MiM-Ekspress, 1995. 160p.
- Belknap, R.: *O traditsii epistolarnogo romana v Romane v deviaty pis'makh Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovanija. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 23–28.
- Belknap, R.: *The Plot of 'Crime and Punishment'*, In: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 1, pp. 282–92. (Stanford Slavic Studies, 4:1)
- Belknap, R.: *The Epilogue of 'The Brothers Karamazov'*. In: 'Die Brüder Karamasov'. Dostojewskij's letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 205–212 (Artes liberales 1).
- Belknap, R.: *Struktura Brat'ev Karamazovykh*. Spb: Akademicheskii proekt, 1997. 144p. [translation of the 1967 English edition]
- Belousov, A.: *Dostoevskii i ego geroi v Gorode En*, In: Pisatel' Leonid Dobychin: vospominaniia, stat'i, pis'ma. Spb: Zvezda, 1996, pp. 205–7.
- Belov, S. V.: *'Bunt Ivan Karamazova'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh čtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 41–42.
- Belov, S. V.: *'Isповед' okonchatel'no utverdit moe imia'*. Slovo 9–10 (1996):4–6. [Peterburg v 'Prestuplenie i nakazanie']
- Belov, S. V.: *O spravocnykh rabotakh k 'Polnomu sobraniiu sochinenii' F. M. Dostoevskogo*. Russkaia literatura 4 (1996):177–83. [cf. Tikhomirov's response, pp. 184–95.]

- Belov, S. V.: *Polnoe sobranie sochinenii Dostoevskogo: dopolneniia, oshibki, kupiury*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 3–11.
- Belopol'skii, V. N.: *Dostoevskii i Gogol': (gogolevskie reministsentsii v romane 'Idiot')*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 13–48.
- Belovolov, Gennadii, sviashchennik.: *Optinskie predaniia o Dostoevskom*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 301–12.
- Bem, A. L.: *Evoliutsiia obraza Stavrogina*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 638–62.
- Bem, A. L.: *Snotvorchestvo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 202–22.
- Bem, A. L.: *Sumerki geroia*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 662–68.
- Benjamin, W.: *'L'Idiot' de Dostoïevski*. Europe 74,804 (avril 1996):43–46.
- Berdiaev, N. A.: *Dostoievskij v ruskej revolcii*. Filozofia 51,9 (1996):606–18.
- Berdiaev, N. A.: *Dukhi russkoi revoliutsii*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 513–18.
- Berdiaev, N. A.: *Stavrogin*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 332–42.
- Berdiaev, N. A.: *Stavrogin*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie. 1996, pp. 518–25.
- Berdiaev, N. A.: *Velikii inkvizitor*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 303–32.
- Bergel'son, M. B.: *'Ideia' v 'Besakh'; opyt slovarnogo opisaniia*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 49–50.
- Berteig, A. R.: *Norske oversettelser av Dostoevskijs Forbrytelse og straff: presentasjon, analyse og vurdering*. Oslo: Universitetet i Oslo, Slavisk-baltisk avdeling, 1993. 70p. (Meddelelser, 66)
- Bezvova, E. I.: *Vzaimosviaz' religiozno-filosofskogo aspekta mirovozzreniia Dostoevskogo i poetiki romana Brat'ia Karamazovy: (k probleme polifonicheskoi struktury romanov Dostoevskogo)*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 70–72.

- Bezeczky, G.: *Contending Voices in Bakhtin*. Comparative Literature 46,4 (Fall 1994):321–45.
- Bezelianskii, Iu. N.: *Odnia iz pervykh emansipe (Apollinariia Suslova)*, In his: *Liubov' i sud'ba*. Moskva: Kron-Press, 1996, pp. 28–39.
- Beznosov, V. G.: *F. Dostoevskii, K. Leont'ev, Vl. Solov'ev o Preobrazhenii i Spasenii*, In: *Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 27–38.
- Beznosov, V. G.: *F. M. Dostoevskii kak khristianskii pisatel': Deviatie mezhdunarodnye chteniia v Staroi Russe*, In: *Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 3–5.
- Beznosov, V. G.: *Zemnoe-nebesnoe v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 35–41.
- Bitiugova, I. A.: *Dostoevskii i Sharl' Pegi: (Tipologicheskie sviazi)*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 242–57.
- Blagovo, V. A.: *Tipy dialoga v romane F. M. Dostoevskogo 'Bednye liudi'*, In: *Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo*. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 27–38.
- Bobrov, S. P.: *'Ia, Nikolai Stavrogin...'*, In: *Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki*. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 583–87.
- Bocharov, S. G.: *Kholod, styd i svoboda: (Istoriia literatury sub specie sviashchennoi istorii)*. Voprosy literatury 5 (1995):126–57. [Bednye liudi]
- Bocharov, S. G.: *Kholod, styd i svoboda: (Istoriia literatury sub specie sviashchennoi istorii)*, In: *Bibliia v kul'ture i iskusstve: materialy nauchnoi konferentsii Vipperovskie chteniia–1995*. Pod obsheiei red. I. E. Danilovoi. Moskva: Gos. muzei izobrazitel'nykh iskusstv, 1996, pp. 277–304.
- Bocharov, S. G.: *Leont'ev i Dostoevskii: Stat'ia pervaiia*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 162–89.
- Bocharov, S. G.: *Ot imeni Dostoevskogo*. Novyi mir 7 (1997):197–204.
- Bodrov, E. N.: *Ob otnoshenii F. M. Dostoevskogo k chudesam*, In: *Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 50–55.

- Bodrova, L. T.: *F. M. Dostoevskii: kul'tura dialoga s klassikoi. Ee osmyslenie i razvitie v korotkom rasskaze V. M. Shukshina*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 38–44.
- Bograd, G.: *Pushkinskaia tema i pavlovskie znakomstva Dostoevskogo: (Po romanu 'Idiot')*. Voprosy literatury 5 (1995):313–29.
- Boissau, P.-Y.: *Virgile, Dostoevski, Kadare: (Essai sur la guerre des textes)*. Littératures 36 (1997):161–72.
- Bondarenko, O. V.: *Imia 'Anastasiia' v kontekste romana F. M. Dostoevskogo Idiot: (problema voskreseniia kak sintez mifopoeticheskogo, khristianskogo i lichnostnogo nachal v romane)*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 73–77.
- Bonetskaia, N. K.: *K sopostavleniiu dvukh redaktsii knigi M. Bakhtina o Dostoevskom*, In: Bakhtinskie chteniia. Vitebsk: Izd-vo N. A. Pan'kov, 1996, v. 1, pp. 26–32.
- Borisov, S.: *Chest' kak evropeiskii arkhetyip*. In: Arkhetip: kul'turologicheskii al'manakh. Shadrinsk: Izd-vo Shadrinskogo pedagogicheskogo instituta. 1996, pp. 119–21. [Pushkin, Dostoevskii]
- Borisova, V. V.: *Evreistvo i khristianskii vopros v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 55–57.
- Borisova, V. V.: *'Islamskii (aziatskii) vopros' v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 44–54.
- Borisova, V. V.: *Istina, obrashchennaia ko vsem*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 159–61.
- Borisova, V. V.: *Natsional'noe i religioznoe v tvorchestve Dostoevskogo: (Problema etnokonfessional'nogo edinstva i mnogoobraziiia)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka. 1997, v. 14, pp. 58–70.
- Borisova, V. V.: *O natsional'no-religioznykh aspektakh 'Zapisok iz Mertvogo Doma' F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 39–44.
- Borisova, V. V.: *Ob odnoi fol'klornom istochnike v romanakh Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 65–73.

- Børtnes, J.: *Dostoevskij's 'Idiot' or the Poetics of Emptiness*. Scando-Slavica 40 (1994):5–14.
- Bourmeyster, A.: *Le Double de Dostoïevski*, In: Doubles et dedoublement en littérature. G.-A. Perouse, ed. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 1995, pp. 121–32.
- Bovkalo, A. A.: *V. A. Smirnov–deiatel' bratstva sv. Feodora Tirona*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 327–29.
- Brodskii, N. L.: *Ugasshii zamysel*, In: Dostoevskii, F. M. 'Besy'. Roman v trekh chastiakh. 'Besy': Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 560–67.
- Brodsky, J.: *Dlaczego Kundera myli się co do Dostojewskiego*. Zeszyty literackie 3 (1996):99–106.
- Brodsky, J.: *Potęga żywiołów*. Zeszyty literackie 3 (1996):95–98.
- Brombert, V.: *Dostoevsky's Underground Man: Portrait of the Paradoxalist*. Raritan 15,1 (1995):67–81.
- Brzoza, H.: *Literatura jako antropologia hermeneutyczna: (o prozie powieściowej Dostojewskiego)*. Studia Russica Thorunensia 1 (1994):5–26.
- Budanova, N. F.: *'A pole bitvy–serdtsa liudei': Brat'ia Karamazovy i Devianosto tretii god*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 137–61.
- Budanova, N. F.: *Dostoevskii i prepodobnyi Sergii Radonezhskii*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 195–201.
- Budanova, N. F.: *Istoriia 'obrashchenie i smerti' Rishara, rasskazannaia Ivanom Karamazovym*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 106–19.
- Budanova, N. F.: *Ot 'obshcheheloveka' k 'russkomu skital'tsu' i 'vsecheloveku': (Leksicheskie zametki)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 200–12.
- Bugrova, O.: *Dostoevskii. Musorgskii. Shaliapin: Opyt sravnitel'noi kharakteristiki v aspekte osnovnykh traditsii russkogo khudozhestvennogo tvorchestva*, In: Etot genii–Fedor Shaliapin: vospominaniia, stat'i. Moskva: Dom-muzei F. I. Shaliapina, 1995, pp. 219–44.
- Bukhs, N.: *Nabokov and Dostoevskii: Aesthetic Demystification*, In: Russian Writers on Russian Writers. Edited by F. Wiggzell. Oxford; Providence: Berg, 1994, pp. 131–37.
- Buianov, M. I.: *Po sledam odnogo pis'ma*, In his: Liki velikikh, ili Znamenitye bezumtsy. Moskva: Rossiiskoe obshchestvo medikov-literatorov, 1994, pp. 7–11. [Dostoevskii's trial and exile to Siberia]

- Buianova, E. G.: Romany F. M. Dostoevskogo: V pomoshch' prepodavateliam, starsheklassnikam i abiturientam. Moskva: Izd-vo MGU, 1997. 104p.
- Bulanov, A. M.: *Dve bezdny: ('Obryv' I. A. Goncharova i 'Besy' F. M. Dostoevskogo)*, In: Goncharovskie chteniia 1994. Ul'ianovsk: Ul'ianovskii gos. tekhnicheskii universitet, 1995, pp. 15–17.
- Bulanov, A. M.: *Stat'ia Ivana Karamazova o tserkovno-obshchestvennom sude v ideino-khudozhestvennoi strukture poslednego romana Dostoevskogo*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 125–36.
- Bulanov, A. M.: *Sviatootcheskaia traditsiia ponimaniia 'Serdtsa' v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Khristianstvo i russkaia literatura: Sbornik statei. V. A. Kotel'nikov, ed. Spb: Nauka, 1994, pp. 270–306.
- Bulanov, A. M.: *Um i serdtsa v russkoi klassike: sootnoshenie ratsional'nogo i emotsional'nogo v tvorchestve A. I. Goncharova, F. M. Dostoevskogo, L. N. Tolstogo*. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta, 1992. 157p.
- Bulgakov, P. N.: *Tikhie dumy*. Sost., podgot. teksta i komment. V. V. Sapova. Posleslove K. M. Dolgova. Moskva: Respublika, 1996. 509p. [passim]
- Bulgakov, S. N.: *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy') kak filosofskii tip. Publichnaia lektiia*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 343–74.
- Bulgakov, S. N.: *Russkaia tragediia*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 489–508.
- Bulgakov, S. N.: *Venets ternoyi. Pamiati F. M. Dostoevskii*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 375–93.
- Burkhalter, C.: *Un prince à Nazareth. Une biographie littéraire de Jésus-Christ*. Neuchâtel: Labor et fides, 1996. 141p. [Idiot]
- Burkhardi, K. S.: [Buchardi] *Bulgakov i D. Merezhkovskii ob otnoshenii F. M. Dostoevskogo k samodržaviiu*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik: Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 57–65.
- Burkhardi, K.: [Buchardi] and Kh. Kal'b. *Kontseptsiiia nigilizma u F. Nitsshe i F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik: Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 44–51.
- Busch, U.: *Fjodor Dostojewsky*, In: Gestalten der Kirchengeschichte. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1994, v. 9, pt. 2, pp. 165–79.

- Buzina, T. V.: *Motivy dukhovnykh stikhov v romane F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 62–81.
- Buzina, T. V.: *Narodnaia eskhatologiya v 'Prestuplenii i nakazanii'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhrregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 47–55.
- Byckling, L.: *'The Possessed' Produced by Michael Chekhov on Broadway 1939*. Slavic and East European Performance 15.2 (Summer 1995):32–45.
- Cadot, M.: *Einige Bemerkungen zu Hermann Hesses Deutung der 'Brüder Karamasov'*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskij's letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 105–120 (Artes liberales 1).
- Carabine, K.: *Conrad, Apollo Korzeniowski, and Dostoevsky*. Conradiana 28,1 (Winter 1996):3–25.
- Casanova, N.: *La réponse d'Ivan à Lydwine*. Quinzaine littéraire 675 (1–31 août 1995):22. [The suffering of children, Ivan Karamazov, and Ste. Lydwine of Holland]
- Catteau, J.: *La palimpseste des années profondes dans les grands romans de Dostoevsky de 1866 à 1879*, In: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 1, pp. 269–81. (Stanford Slavic Studies, 4:1)
- Červenák, A.: *Dvojnicko ako problém reprodukcie a autoreprodukcie*. Filozofia 8 (1995):415–22.
- Červenák, A.: *Tezisy odnoi kontseptsii*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 107–12.
- Chances, E.: *The Island and the Ocean: Andrei Bitov and His Allusions to Dostoevsky. The Significance of Dostoevsky for Bitov's Writings*, In: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 2, pp. 461–77. (Stanford Slavic Studies, 4:2)
- Chelovek est' taina: K 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo: Beseda o knigakh*. Moskva: Rossiiskaia gos. iunosheskaia biblioteka, 1993. 27p.
- Cherednichenko, L. V.: *Roman F. M. Dostoevskogo Besy v periodicheskoi pečati 1873g.*, In: Literaturnye otnosheniia russkikh pisatelei XIX-nachala XX v.: mezhdvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. V. N. Anoshkina et al., eds. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1995, pp. 163–73.

- Chernenko, T. Iu.: *Mifologicheskie osnovy obraza Soni Marmeladovoi v romane F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: Religioznye i mifologicheskie tendentsii v russkoi literature XIX veka: Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1997, pp. 137–40.
- Chernova, N. V.: *'Gospodin Poproshaika P'ianchuzhka': litso i maski Zimoveikina*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9. 1997, pp. 154–64.
- Chernova, N. V.: *Gospodin Prokharchin: (Simvolika ognia)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 29–49.
- Chernova, N. V.: *Gospodin Zimoveikin v dialogakh s gospodinom Prokharchinym*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 96–107.
- Chernova, N. V.: *Son gospodina Prokharchina. Fantastichnost' real'nosti*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 34–61.
- Chirskov, F.: *Pravda kak dar. Mysli o Dostoevskom*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6. 1996, pp. 183–98.
- Choi, G.-Y.: *The Conception of the Polyphonic Novels from Dostoevsky Up to Anatoly Kim*. In: Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July–6 August 1995, Kartaue Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 52–57. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)
- Choi, G.-Y.: *Kontsepsiia polifonicheskogo romana ot Dostoevskogo do Anatoliia Kima*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 161–66.
- Christa, B.: *Vestimentary Markers as an Element of the Literary Communication in 'The Brothers Karamazov'*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 89–104 (Artes liberales 1).
- Clowes, E.: *Obraz Khrista u Dostoevskogo i Nitsshe*. In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius. 1996. pp. 471–500. [cf. Dostoevskii i mirovaia kul'tura: al'manakh, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 106–31]
- Clowes, E.: *Self-Laceration and Resentment: The Terms of Moral Psychology in Dostoevsky and Nietzsche*. In: Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson. E. C. Allen and G. S. Morson, eds. Evanston, IL: Northwestern University Press and The Yale Center for International and Area Studies, 1995, pp. 119–33. (Yale Russian and East European Publications, 12)

- Colburn-McGuire, P.: *Interiors: Woolf and Dostoevsky*, In: Virginia Woolf Miscellanies: Proceedings of the First Annual Conference on Virginia Woolf. M. Hussey and V. Neverow-Turk, eds. New York: Pace University Press, 1992, pp. 121–23.
- Comer, W. J.: *Rogozhin and the 'Castrates': Russian Religious Traditions in Dostoevsky's The Idiot*. Slavic and East European Journal 40,1 (1996):85–99.
- Congdon, L.: *Dostoevsky, or Tolstoy?* World & I 7,10 (October 1992):300–307.
- Congdon, L.: *Master of the Heart*. World & I 10,2 (February 1995):290–97. [Coetzee's 'Master of Petersburg' and Dostoevskii]
- Conradi, P. J.: *Iris Murdoch and Dostoevskii*, In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 277–291.
- Contino, P. J.: *Zosima, Mikhail, and Prosaic Confessional Dialogue in Dostoevsky's 'Brothers Karamazov'*. Studies in the Novel 47,1 (Spring 1995):63–86.
- Cortanze, G. de.: *Illuminés et offensés*. Muséart (16 déc. 1991-jan. 1992):68–71. [St. Petersburg in Russian literature: Pushkin, Dostoevskii, Bely, Mandelshtam, etc.]
- Cunningham, D.: *Trinitarian Rhetoric in Murdoch, Morrison, and Dostoevsky*, In: Literature and Theology at Century's End. Edited by G. Salyer, R. Detweiler. Atlanta: Scholars Press, 1995, pp. 189–213.
- Danilov, I.Iu.: *Antropologicheskie osnovaniia poetiki Dostoevskogo i antipravoroslavie*, In: Russkaia kul'tura na mezkhkonnatsional'nykh perekrestkakh: tezisy dokladov i vystuplenii na mezhdunarodnoi konferentsii. Moskva: Rossiiskii mezhdunarodnyi tsentr po russkoi filosofii i kul'ture, Kafedra filosofii MAI, 1995, pp. 46.
- Danovskii, A. V.: *F. M. Dostoevskii i V. G. Rasputin: opyt sopostavitel'nogo prochneniia romana 'Prestuplenie i nakazanie' i povesti 'Zhivi i pomni' v starshikh klassakh srednei shkoly*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 72–75.
- Danow, D. K.: *Diegesis in 'The Idiot'*. Language and Style 22 (1989):67–75.
- Danow, D. K.: *Dostoevskij's 'Dvojnuk' and Its (Anti-)Poetic Ambiance*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 41,1 (1997):19–36.
- Darevskii, A. I.: *Rasskaz F. M. Dostoevskii 'Elka i svad'ba' na birmanskom iazyke*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 265–70.
- Daugovish, S. N.: *O vozmozhnom lubochnom podtekste rasskaza F. M. Dostoevskogo 'Skvernyi anekdot'*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 249–52.
- Davy, M.-M.: Nicolas Berdiaev: L'Homme du huitième jour. Paris: Éditions du Félin, 1991. [passim] (Reprint of 1964 edition)

- Decker, C.: *Victorian Comments on Russian Realism*, In: Tolstoi and Britain. Edited by W. G. Jones. Oxford; Washington, D. C.:Berg, 1995, pp. 125–34. [Tolstoi, Dostoevskii, Turgenev]
- Dekhanova, O.: *Tot samyi dom*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 233–41.
- Dell'asta, A.: *Słowo graniczące z milczeniem. Chrystus w teologii Dostojewskiego*. Communio 5 (1992):105–21.
- Demenkova, L. V.: *Vklyuchenie chitatel'skogo soznaniia v mir Dostoevskogo*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 75–90.
- Denisova, A. V.: *'Mal'chik u Khrista na elke' F. M. Dosotevskogo i traditsii zhitiia*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 81–90.
- Dentith, S.: *Bakhtinian Thought: An Introductory Reader*. London; New York: Routledge, 1995. 265p. [Dostoevsky mentioned throughout. Also included is C. Emerson's 1984 translation of Bakhtin's 'The Hero's Monologic Discourse and Narrational Discourse in Dostoyevsky's Short Novels', pp. 157–94.]
- Dettmering, P.: *Die Spinnen-Metapher in Dostojewskis 'Dämonen'*, In: Kunstbefragung: 30 Jahre psychoanalytische Werkinterpretation am Berliner Psychoanalytischen Institut. Hrsg. von G. Greve. Tübingen: Ed. diskord, 1996, pp. 177–91.
- Dilaktorskaiia, O. G.: *Formula skazki v 'Khoziaike' F. M. Dostoevskogo*. Russkaia rech' 5 (1996):96–101.
- Dilaktorskaiia, O. G.: *Imena sobstvennye v 'Khoziaike' F. M. Dostoevskogo*. Russkaia rech' 3 (1995):14–18.
- Dilaktorskaiia, O. G.: *Skopty i skopchestvo v izobrazhenii Dostoevskogo: (K istolkovaniiu povesti 'Khoziaika')*. Philologica 2, 3–4 (1995):59–86.
- Diment, G.: *Goliadkin as Cinderella: Or, the Case of the Lost Galosh*. Russian Review 56,3 (1997):440–44.
- Dimitrova, M.: *Filosofsko-religioznata kontsepsiia na Berdiaev za Dostoevski*. Filosofski alternativ 5,2 (1996):112–16.
- Dolinin, A. S.: *'Ispoved' Stavrogina'*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 534–59.
- Dolinina, N.: *Predislovie k Dostoevskomu*. Spb: Litsei, 1997. 237p [reprint of 1980 edition]
- Doma, A.: *Über den Einfluß von Dostojewski und Nietzsche auf Hamsun und D. H. Lawrence*, In: Die andere Moderne. Knut Hamsun, D. H. Lawrence und die lebensphilosophische Strömung des literarischen Modernismus. Bonn: Bouvier Verlag, 1995, pp. 228–58.

- Donev, G.: *Transtsendentaina defetishizatsiia na sushchestvuvaneto v 'Besove' na Dostoevskii i 'absurdnite steni' na Kamiu*. *Filosofia* 4,5 (1995):3–15.
- Dopolneniia k 'Spisku nesokhranivshikhsia i nenaidennykh pisem Dostoevskogo' (publikatsiia B. N. Tikhomirova)*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 201–204.
- Dostoevskii and Britain.*: W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford; Providence: Berg, 1995. [All articles individually cited]
- Dostoevskii i sovremennost'*: *materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994. 264p. [All articles individually cited]
- Dostoevskii i sovremennost'*: *materialy IX mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1994 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995. 223p. [All articles individually cited]
- Dostoevskii i sovremennost'*: *Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk)*. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996. 133p. [All articles individually cited]
- Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei*. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plus, 1996. 622p. [All articles were previously published in no. 1–7 (1993–1996) of *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: al'manakh*; pagination for this volume has been noted after each citation in *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*.]
- Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo*. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995. 159p. [All articles individually cited]
- Dostoevskii, F. M.: *Evreiskii vopros*. V. I. Korchagin, ed. Moskva: Vitiaz', 1994. 96p.
- Dostoevskii, F. M.: *Besy. Roman v trekh chastiakh. 'Besy': Antologiia russkoi kritiki*. Moskva: Soglasie, 1996. 744p. [All articles individually cited]
- Dostoevskij* A. Vicini, ed. Milano: Electa, 1997. 102p. [Exhibition catalog, Rimini, Museo della citta]
- Dosutoefusuki no tegami*. Tokyo: Hokkaido Daigaku Toshō Kankokai, 1986. 392p. [Dostoevskii correspondence]
- Dosutoefusuki o yomu*. S. Yasumasa, ed. Tokyo: Kasama Shoin, 1995. 181p. [on reading Dostoevskii]
- Dudkin, V. V.: *Dostoevskii i Nitsshe: effekt vzaimoposvechivaniia*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: *Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 100–14.
- Dudkin, V. V.: *Dostoevskii–Nitsshe: (Problema cheloveka)*. Petrozavodsk: KGPI, 1994. 153p.

- Dudkin, V. V.: *Ob odnom vyskazyvanii iz dnevnikov F. Kafki o Dostoevskom*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 89–97. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 592–603]
- Dudkin, V. V.: 'Velikii inkvizitor' Dostoevskogo i 'Zhrets' Nitsshe, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 127–50.
- Duganov, R. V.: *Gogol'-Dostoevski-Blok v perspektive 'russkogo mifa'*. Rossiiskii literaturovedcheskii zhurnal 5–6 (1994):39–55.
- Dumala, P.: *W strone Petersburga*. Gazeta wyborcza 201 (1997):22–23 (dod.). [an animated adaptation of Crime and Punishment]
- Dunwoodie, P.: Une histoire ambivalente: le dialogue Camus-Dostoïevski. Paris: Nizet, 1996. 240p.
- Durkin, A. R.: *The Idiot: Kurosawa's Transposition of Dostoevskii into Film*, In: Inter-Asian Comparative Literature. K. Koji, H.-H. Yuan, O. Yoshihiro, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1995, pp. 495–500. (Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association/Actes du XIIIème Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée, v. 6)
- Edgeworth, R. J.: *The Tripartite Soul in Plato, Dostoyevski, and Aldiss*. Neophilologus 78,3 (1994):343–50.
- Efroimson, V. P.: *Nasledstvennye lichnostnye osobennosti kak istochnik osoboi proniknovenosti. Genetika Dostoevskogo i ego tvorchestvo*, In his: Genetika etiki i estetiki. Spb: Talisman, 1995, pp. 166–76.
- Eikeland, K.: *Ethnopoia in the Life of Zosima*. Scando-Slavica 40 (1994):15–22.
- Eliseeva, S. A.: *Motiv 'tainstvennogo poseshcheniia' v romantizme i tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 90–96.
- Elsässer-Feist, U.: Fjodor M. Dostojewski. Wuppertal: Brockhaus, 1991. 200p. (R.-Brockhaus-Taschenbuch, 1110; Bildbiographien)
- El'tsin, B. N.: *Privetstvie prezidenta Rossiiskoi Federatsii*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 7.
- El'zon, M. D.: 'V literature izvesten takoi sluchai...': (N. S. Leskov protiv... D. S. Merezhkovskogo). Russkaia literatura 4 (1995):156–59. [Leskov, Merezhkovskii and a visit with Dostoevskii]
- Emerson, C.: *Chego Bakhtin ne smog prochest' u Dostoevskogo. Dialog dostoevskovedov iz dvukh uglov: M. Bakhtin i R. L. Dzhekson*. Novoe literaturnoe obozrenie 11 (1995):19–36.
- Emerson, C.: *Dostoevsky I (1929)*, In her: The First Hundred Years of Bakhtin. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, pp. 75–84.

- Emerson, C.: *Dostoevsky II* (1963), In her: *The First Hundred Years of Bakhtin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, pp. 84–93.
- Emerson, C.: *Dostoevsky and Mussorgsky: On the Limits of Polyphony and How Histories End*, In: *Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank*. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 1, pp. 311–35. (Stanford Slavic Studies, 4:1)
- Emerson, C.: *Polyphony, Dialogism, Dostoevsky*, In her: *The First Hundred Years of Bakhtin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, pp. 127–61.
- Emerson, C.: *Tolstoy and Dostoevsky: Seductions of the Old Criticism*, In: *Reading George Steiner*. Edited by N. A. Scott, Jr. and R. A. Sharp. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 74–98.
- Emerson, C.: *Word and Image in Dostoevsky's Worlds: Robert Louis Jackson on Readings That Bakhtin Could Not Do*, In: *Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson*. E. C. Allen and G. S. Morson, eds. Evanston, IL: Northwestern University Press and The Yale Center for International and Area Studies, 1995, pp. 245–65. (Yale Russian and East European Publications, 12)
- Eng, J. van der.: *A Note on Dostoevskij's Novelistic Innovations*, In: *Dutch Contributions to the Eleventh International Congress of Slavists, Bratislava, August 30–September 9, 1993: Literature*. Edited by W. G. Weststeijn. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1994, pp. 79–96.
- Engel'gardt, B. M.: *Ideologicheskii roman Dostoevskogo*, In his: *Izbrannye trudy*. Spb: Izd-vo Sanktpeterburskogo universiteta, 1995, pp. 270–308.
- Engel'gardt, B. M.: *Ideologicheskii roman Dostoevskogo*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 538–82.
- Entsiklopediia literaturnykh geroev: Russkaia literatura vtoroi poloviny XIX veka*. Moskva: Olimp; Act, 1997. 764p. [passim]
- Erdinast-Vulcan, D.: *Bakhtin's Homesickness: A Late Reply to Julia Kristeva*. *Textual Practice* 9,2 (Summer 1995):223–42.
- Ermakov, I. D.: *Ispoved' v tvorchestve*. *Novoe literaturnoe obozrenie* 11 (1995):56–75. [Chapter from an unpublished book on Dostoevskii written in the late 1920's. This excerpt edited by M. I. Davydova.]
- Ermilova, G. G.: *Taina kniazia Myshkina: O romane Dostoevskogo Idiot*. Ivanovo: Ivanovskii gos. universitet, 1993. 128p.
- Erné, Nino.: *Der Arme Fürst: (Dostojewski, 1821–1881)*, In his: *Don Quijotes Lanze: europäisches Autoren vor den Windmühlen der Wirklichkeit*. Paderborn: Igel Verlag, 1997, pp. 123–40. (Literatur- und Medienwissenschaft, 56)

- Esaulov, I. A.: *Idei prava i blagodati v poetike Dostoevskogo: ('Brat'ia Karamazovy')*, In his: *Kategorii sobornosti v russkoi literature*. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1995, pp. 117–34.
- Esaulov, I. A.: *Pravo i blagodat' v 'Brat'iakh Karamazovykh'*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 91–93.
- Evdokimov, M.: *Dostoïevski*, In his: *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*. Paris: Desclée, 1996, pp. 271–320. (Collection Jésus et Jésus-Christ. 67)
- F. M. Dostoevskii i natsional'naia kul'tura. Red. V. IU. Pervukhina. Cheliabinsk: Cheliabinskii gos. universitet, 1994- v. 1-
- F. M. Dostoevskii i Pravoslavie. Sost. A. N. Strizhev. Moskva: Otchii dom, 1997. 316p.
- Fal'ts-Fein, A. P.: *Pis'mo k Anzhelo Chezana. Publikatsiia V. G. Beznosova. Perevod D. A. Dostoevskogo. Kommentarii B. N. Tikhomirova i D. A. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 199–209.
- Fanger, Donald and Gordon Cohen.: *New Archival Light on Raskolnikov*. In: *O Rus! Studia litteraria Slavica in Honorem Hugh McLean*. Edited by Simon Karlinsky, James L. Rice, Harry P. Scherr. Oakland, CA: Berkeley Slavic Specialities, 1995, pp. 261–9.
- Fateeva, N. A.: *'Kontsepty' i 'Geroi': Eshche raz o traditsiiakh Dostoevskogo v pozdnei proze B. Pasternaka*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 199–201.
- Fateeva, N. A.: *Pasternak i Dostoevskii: opyt intertekstual'nogo analiza*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN. 1996, pp. 14–34.
- Fedorenko, B.: *O neiasnom v zhizneopisanii M. A. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994. pp. 7–26.
- Fel'dman, I.: *Lishnii chelovek v podpol'e: Tema Rossii i zapada v 'Zapiskakh iz podpol'ia'*. Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures 8 (1995):64–75.
- Festa, D.: *Elective Affinities in Proust and Dostoevski*. *Claudel Studies* 16,1–2 (1989):54–63.
- Flemberg, Kh.: *Obmanuta ili poniata? Chelovecheskaia identichnost' v povesti F. M. Dostoevskogo 'Netochka Nezvanova'*. In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo. 1994, pp. 255–61.

- Flores Lopes, Kh. L.: *Grekhopadenie v ponimanii F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 201–9.
- Flores Lopes, Kh. L.: 'Ne ty, ne ty!..' Nachalo 3 (1995):246–55. [patricide in Brothers Karamazov]
- Flores Lopes, Kh. L.: *Vosstanovlenie lichnosti kak put' k osushchestvleniiu raia na zemle*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 261–65.
- Fokin, P. E.: 'A beda vasha vsia v tom, chto vam eto neveroiatno...': (*Dostoevskii i Solzhenitsyn*), In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 319–26.
- Fokin, P. E.: 'Brat'ia Karamazovy'. *Trinadtsat' let spustia*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 165–72.
- Fokin, P. E.: 'Dnevnik pisatel'ia 1876–1877gg.' *F. M. Dostoevskogo i 'Nesvoevremennye' mysli' M. Gor'kogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 209–14.
- Fokin, P. E.: *K voprosu o genezise 'Dnevnika pisatel'ia 1876–1877 gg.': (biograficheskii aspekt)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 119–26. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 369–77]
- Fokin, P. E.: *K voprosu o genezise 'Dnevnika pisatel'ia 1876–1877gg.': (Istoriko-literaturnyi aspekt)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 120–30.
- Fokin, P. E.: *Kniaz' Myshkin ili 'kniaz' Khristos'?* In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 155–59.
- Fokin, P. E.: *Poema 'Velikii inkvizitor' i futurologiia Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 190–200.
- Fokin, P. E.: *Uchiteliu, nauchisia sam!:* (*F. M. Dostoevskii—'literaturnyi kritik' 'Dnevnika pisatel'ia 1876–1877 gg.'*), In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 18–42.
- Forscher, L. M.: *A Proper Dostoyevskian Penance*. New York Times Book Review (27 May 1990):4.
- Fortin, R. E.: *Responsive Form: Dostoyevsky's 'Notes From Underground' and the Confessional Tradition*. Providence: Studies in Western Civilization 3,1 (1995):5–31.

- Foster, J. B.: *Dostoevsky Versus Nietzsche in the Work of Andrey Bely and Thomas Mann*. Mosaic 24 (1991):109–29.
- Foster, J. B.: *Starting with Dostoevsky's 'Double': Bakhtin and Nabokov as Intertextualists*, In: Intertextuality in Literature and Film: Selected Papers From the Thirteenth Annual Florida State University Conference on Literature and Film. Edited by E. D. Cancalon and A. Spacagna. Gainesville: University Press of Florida, 1994, pp. 9–20.
- France, P.: *Dostoevskii Rough and Smooth*. Forum for Modern Language Studies 33,1 (1997):72–80.
- Frank, J.: *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865–1871*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. 523p.
- Frank, J.: *Dostoevsky, Tolstoy, and 'The Eternal Husband'*, In: Themes and Variations: In Honor of Lazar Fleishman = Temy i variatsii: sbornik statei i materialov k 50-letiiu Lazaria Fleishmana. Edited by K. Polivanov, I. Shevelenko, A. Ustinov. Stanford: Stanford University, Dept. of Slavic Languages and Literatures, 1994, pp. 235–49. (Stanford Slavic Studies, 8)
- Frank, J.: *'The Gambler': A Study in Ethnopsychology*, In: Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson. E. C. Allen and G. S. Morson, eds. Evanston, IL: Northwestern University Press and The Yale Center for International and Area Studies, 1995, pp. 69–85. (Yale Russian and East European Publications, 12)
- Fridlender, G. M.: *'Doktor Faustus' T. Mann i 'Besy' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 3–16.
- Fridlender, G. M.: *Dostoevskii i Viacheslav Ivanov*, in his: Pushkin. Dostoevskii. Serebrianyi vek. Spb: Nauka, 1995, pp. 395–410.
- Fridlender, G. M.: *Dostoevskii, Kant i kontseptsii 'obshcheevropeiskogo doma'*, in his: Pushkin. Dostoevskii. Serebrianyi vek. Spb: Nauka, 1995, pp. 376–81.
- Fridlender, G. M.: *Dostoevskii v otsenke Khose Ortegi-i Gasseta*, In his: Pushkin. Dostoevskii. Serebrianyi vek. Spb: Nauka, 1995, pp. 382–94.
- Fridlender, G. M.: *F. M. Dostoevskii i E. V. Tarle*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 252–54.
- Fridlender, G. M.: *Ot Mertvykh dush k Brat'iam Karamazovym*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 16–22.
- Fridlender, G. M.: *Stendal' i Dostoevskii*, In his: Pushkin. Dostoevskii. Serebrianyi vek. Spb: Nauka, 1995, pp. 269–85.
- Fridlender, G. M.: *Tvorcheskii protsess Dostoevskogo*, In his: Pushkin. Dostoevskii. Serebrianyi vek. Spb: Nauka, 1995, pp. 286–375.

- Fridlender, G. M.: *Tvorcheskii protsess Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 5–42.
- Fridlender, G. M.: *Ot 'Mertvykh dush' k 'Brat'jam Karamazovym'*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskij's letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 17–28 (Artes liberales 1).
- Frishman, A.: *Dostoevskii i Kirkegor: dialog i molchanie*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 575–91. [cf. Dostoevskii i mirovaia kul'tura: al'manakh, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 176–91]
- Frishman, A.: *Kierkegaard and Dostoyevsky Seen Through Bakhtin's Prism*. Kierkegaardiana 18 (1996):100–25.
- Fuller, M.: *'The Brothers Karamazov' As Christian Apologetic*. Theology 98 (1995):344–50.
- Fusso, S.: *Maidens in Childbirth: The Sistine Madonna in Dostoevskii's 'Devils'*. Slavic Review 54,2 (Summer 1995):261–75.
- Futrell, M. H.: *Dostoevskii and Dickens*, In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 83–121.
- G. M. Fridlender pri uchastii E. M. Kiiko: *Kommentarii k proizvedeniiam F. M. Dostoevskogo*, In: Obraz 'mal'enkogo cheloveka' v literature. Moskva: Nauka, 1995, pp. 323–36.
- Gachev, G.: *Ispoved', propoved', gazeta i roman*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 60–66. [cf. Dostoevskii i mirovaia kul'tura: al'manakh, v. 1, pt. 1, 1993, pp. 7–13]
- Gacheva, A. G.: *F. M. Dostoevskii o smysle istorii. Mesto ego idei v dialoge otechestvennykh kontseptsii istorii*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 78–94.
- Gacheva, A. G.: *Polenika s protestantizmom v 'Brat'iakh Karamazovykh'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 52–66.
- Gacheva, A. G.: *Tiutchevskie stroki v mire Dostoevskogo*. Nachalo 3 (1995):56–79.
- Gacheva, A. G.: *Vera ot razuma ili vera ot liubvi? Literaturnaia ucheba* 4 (1996):129–42.

- Gaiduk, B. K.: *A. P. Chekhov i F. M. Dostoevskii: (Sibirskii aspekt)*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 61–63.
- Galagan, G. Ia.: *Mechta paradoksalista (1876 god)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 180–86.
- Galagan, G. Ia.: *Problema 'luchshikh liudei' v nasledii F. M. Dostoevskogo (1873–1876)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 99–107.
- Galkin, A.: *Muzykal'noe myshlenie F. M. Dostoevskogo i leitmotivnost' kompozitsii ego romanov*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo. v. 3, 1994, pp. 110–38.
- Galkin, A.: *Prostranstvo i vremia v proizvedeniiakh F. M. Dostoevskogo*. Voprosy literatury 1 (1996):316–23.
- Gal'perina, R. G.: *Peterburgskie mosty Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 222–26.
- Gaponenkov, A. A.: *Po tu storonu smekha i slez: Ideia proshcheniia v romanakh 'Besy' F. M. Dostoevskogo i Master i Margarita M. A. Bulgakova*. In: Filologiya: nauchnyi sbornik, posviashchennyi pamiati Anatoliia Mikhailovicha Bogomolova. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta. 1996, pp. 66–71.
- Garaventa, R.: *Il suicidio nell'età del nichilismo: Goethe, Leopardi, Dostoevskij*. Milano: F. Angeli, 1994. 272p.
- Garin, I. I.: *Mnogolikii Dostoevskii*. Moskva: Terra, 1997. 396p.
- Garina, T. S.: *Problema katolitsizma v tvorchestve F. M. Dostoevskogo i L. I. Shestova*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya 5 (1996):69–70.
- Gassieva, V. Z.: *Avtorskaia pozitsiia v romanakh F. M. Dostoevskogo 40-kh-nachala 60-kh godov*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 63–71.
- Gazdanov, G.: *Iz 'Dnevnika pisatel'ia': Tri peredachi na radio 'Svoboda'*. Druzhba narodov 10 (1996):171–84. [O Remizove; Po povodu Sartra; Dostoevskii i Prust]
- Geller, M.: *Wielki pocieszyciel: z rozważań o poglądach politycznych Dostojewskiego*. Rzeczpospolita 39 (1997):15.
- Gerigk, H.-J.: *Die Russen in Amerika: Dostojewskij, Tolstoj, Turgenjew und Tschekow in ihrer Bedeutung für die Literatur der USA*. Hürtgenwald: G. Pressler, 1995. 513p.
- Gerigk, H.-J.: *In Feindschaft verbunden: Dostojewskij und Turgenjew*. In: Fjodor M. Dostojewskij, hrsg. von Ute Reimann. Baden-Baden: Stadt Baden-Baden/Kulturamt 1995, pp. 21–33.

- Gerigk, H.-J.: *Die Architektonik der 'Brüder Karamasow'*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft, Gaming, Niederösterreich, 30. Juli – 6. August 1995. Mit einem Vorwort und einer Bibliographie herausgegeben von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 47–74 (Artes liberales. Beiträge zu Theorie und Praxis der Interpretation, hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk; Bd. 1).
- Gerigk, H.-J.: *Stawrogins kreativer Nihilismus. Dostojewskijs Paradoxon in den 'Dämonen'*, In: *Life and Text: Essays in Honour of Geir Kjetsaa on the Occasion of His 60th Birthday*. Edited by E. Egeberg, A. J. Mørch, O. M. Selberg, Oslo: Universitetet i Oslo. Slavisk-baltisk avdeling, 1997, pp. 133–45. (Meddelelser, 79)
- Gershtein, E. G.: *Peterburgskaia legenda o Lermontove v 'Besakh' Dostoevskogo*. Filologicheskie zapiski 4 (1995):68–86.
- Gessen, S. I.: *Tragediia zla: (Filosofskii smysl obraza Stavrogina)*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 668–83.
- Gide, A.: *Sobiratel' russkogo serdtsa*. Slovo 9–10 (1996):7–16. [Gide's 1908 essay on Dostoevskii]
- Gillespie, D.: *Trifonov on Dostoevskii*, In: *Russian Writers on Russian Writers*. Edited by F. Wigzell. Oxford; Providence: Berg, 1994, pp. 161–68.
- Ginzburg, E. L.: *Iz zametok po toponimike Dostoevskogo*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 72–109.
- Ginzburg, E. L.: *O slovarnom predstavlenii toponimov iz kludozhestvennykh proizvedenii Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 66–70.
- Ginzburg, E. L. and Karaulov, Iu. N.: *Dva printsipa ustroistva 'Slovaria Dostoevskogo'*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 66–70.
- Girard, R.: *Resurrection From the Underground: Feodor Dostoevsky*. Edited by James G. Williams. New York: Crossroad Herder, 1997. 167p.
- Girard, R.: *Le surhomme dans le souterrain: Les stratégies de la folie: Nietzsche, Wagner et Dostoïevski*. Esprit 6 (juin 1995):5–28.
- Girshman, M. M.: *Sovmeshchenie protivopolozhnosti v stile F. M. Dostoevskogo*, In his: *Izbrannye stat'i*. Donetsk: Lebed', 1996, pp. 93–109.
- Gister, M.: *Motivy Dostoevskogo v stikhotvorenii Pasternaka 'Marburg'*. Literaturnoe obozrenie 4,258 (1996):55–61.

- Glatzel, J.: *Homo ludens – Homo patiens. Der Spieler Dostojewskij*. In: Fjodor M. Dostojewskij, hrsg. von Ute Reimann. Baden-Baden: Stadt Baden-Baden/Kulturamt 1995, pp. 78–81.
- Glazova-Korrigan, E.: *Brat i sestra v 'Tiazhelykh vremenakh' Dikensa i 'Prestuplenii i nakazanii' Dostoevskogo*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya 9,1 (1995):19–23.
- Glembotskaia, Ia. O.: *Slovesnoe 'podpol'e' Khilari Berda: (otgoloski tvorчества Dostoevskogo v romane A. Merdo 'Ditia slova')*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 100–105.
- Goldgart, S.: *Dostojewski a literatura angielska*. Rocznik naukowo-dydaktyczny Wyzsza Szkola Pedagogiczna w Krakowie. Prace rusycystyczne 8 (1992):17–27.
- Golova, S.: *Nasledie vizantiiskikh ottsov Tserkvi kak fonovaia struktura v khudozhestvennom mire F. M. Dostoevskogo: (na preimere Lestvitsy Prepodobnogo Ioanna)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 67–75.
- Goraj, J.: *Jak omawiać 'Zbrodnię i karę'*. Polonistyka 7 (1996):444–51.
- Gorfunkel', E.: *Iz vospominanii moei matushki Marii Iakovlevny Aronson*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 200–201. [Predislovie akademika A. Panchenko, pp. 199–200]
- Goricheva, T.: *Dostoevskii–russkaia 'fenomenologiiia dukha'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 5–17. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 31–47]
- Gourg, M.: *Traditsii Dostoevskogo v tvorchestve Zhorzha Bernanosa*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 258–65.
- Granin, D.: *Vlast' idei*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 36–39.
- Grebeníčková, R.: *Literatura a fiktivní světy (I)*. Praha: Český spisovatel, 1995, v. 1. [passim]
- Grève, C. de.: *Le Double de Dostoïevski: Des 'Aventures de M. Goliakine' au 'Poème peterbourgeois'*. Op. Cit. 5 (1995):269–77.
- Griakalov, A. A.: *Dostoevskii i gumanizm*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob'edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 76–81.

- Griakalov, A. A.: *Dostoevskii i metafizika*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 94–100.
- Grigor'iants, T.: *Dostoevskii segodnia, v Parizhe*. Russkaia mysl' = La pensée russe 4097 (1995):13.
- Grosbart, Z.: 'Bobok' F. Dostojewskiego. Rozważania nad tytułem utworu, In: *Topika erotyczna w przekładzie*. Pod red. P. Fasta. Katowice: Śląsk, 1994, pp. 85–96.
- Grossman, L. P.: *Dostoevskii and the Chartist Novel*, In: *Dostoevskii and Britain*. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 123–137.
- Grossman, L. P.: *Speshnuev i Stavrogin*, In: *Dostoevskii*, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 614–18.
- Grossman, L. P.: *Stilistika Stavrogina*, In: *Dostoevskii*, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 606–14.
- Grübel, R.: *Das Phantasma 'andere Welt' in Dostoevskijs Prosa. Zum Spannungsfeld von Fiktion und Imagination*. Die Welt der Slaven 41,2 (1996):325–360.
- Grzech, J.: *Idea wolności Dostojewskiego na tle poglądów wybranych przedstawicieli filozofii rosyjskiej XIX wieku*. Slavia orientalis 46,3 (1997):387–98.
- Grzech, J.: *Raskolnikow i Kirillov—dwa portrety wolności absolutnej*. Slavia orientalis 44,3 (1995):341–49.
- Guardini, R.: *Dostojewskij: il mondo religioso*. 4. ed. Brescia: Morcelliana, 1995. 334p. (Opere di Romano Guardini)
- Guardini, R.: *Religiose Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben*. Mainz; Paderborn: Matthias-Grunewald-Verlag; F. Schoningh, 1989. 316p.
- Gulenkina, Iu. A.: *Obrazy slug v tvorchestve F. M. Dostoevskogo v svete ideala bratstva*, In: *Literatura i filosofii*: Sbornik nauchnykh trudov. Sverdlovsk: Ural'skii gos. universitet, 1994, pp. 69–86. (Russkaia literatura 1870–1890 godov)
- Gulyga, A.: *'Ja videl istinu': (Dostoevskii)*, In: *Russkaia ideia i ee tvortsy*. Moskva: Soratnik, 1995, pp. 70–89.
- Halling, H.: *Analyser af to episke vaerker af F. M. Dostojewskij og Jakob Knudsen*. Føllenslev: Luna, 1993. 152p.
- Hansen-Löve, A. A.: *Zum Diskurs des End- und Nullspiels bei Dostoevskij*. Die Welt der Slaven 41,2 (1996):299–324.
- Hesse, H.: *'Bracia Karamazow' albo zmierzch Europy: refleksje w trakcie lektury Dostojewskiego (1919)*. Krsogruda 2–3 (1994):131–39.
- Hielscher, K.: *Dostojewskijs antiwestliche Zivilisationskritik und die deutsche Konservative Revolution*. Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte 43,8 (1996):730–36.
- Hillenbrand, R.: *Werners Erzbischof und Dostoevskijs Grossinquisitor*. Zeitschrift für Slawistik 40,2 (1995):123–28.

- Holdheim, W. W.: *On the Genealogy of the Judicial Error* (1983). Cardozo Studies in Law and Literature 7,2 (1995):125–29. [Brat'ia Karamazovy]
- Hrušovský, L.: *Po citaní Dostojevského*. Filozofia 8 (1995):454–55.
- Ia. P. Polonskii o F. M. Dostoevskom: (Iz dnevnikov Ia. P. Polonskogo 1878 g.). *Publikatsiia V. A. Tunimanova*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 237–45.
- Iakubovich, I. D.: *Nravstvenno-filosofskie iskaniiia Arkadiia Dolgorukogo: (Spinoza i Leibnits v chernovikakh romana 'Podrostok')*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 98–105.
- Iakubovich, I. D.: *Problema chelovecheskoi svobody v 'Khoziaike' Dostoevskogo i 'Groze' A. N. Ostrovskogo: (Dve Kateriny)*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 108–16.
- Iampolskii, M.: *Konvul'sivnoe telo: Gogol' i Dostoevskii*. In his: *Demon i labirint: (Diagrammy, deformatsii, mimesis)*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 1996, pp. 4–17.
- Ianitskii, L. S.: *Stikhotvoreniia kapitana Lebiadkina v 'Besakh' F. M. Dostoevskogo kak poeticheskii kontekst*. In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhr regional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 106–108.
- Iashen'kina, R. F.: *Zapadnoevropeiskaia esteticheskaia traditsiia i poetika romana F. M. Dostoevskogo*. In: Traditsii i vzaimodeistviia v zarubezhnykh literaturakh: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Perm': Permskii gos. universitet, 1994, pp. 35–46.
- Iashin, A. E.: *Zhanrovaia priroda 'Khoziaiki' Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhr regional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 39–43.
- Ichin, K.: *Itogoviı trud o Dostoevskom*. Russkaia mysl' 4066 (1995):13.
- Ignatov, A.: *Chert i sverkhchelovek: predchuvstvie totalitarizma Dostoevskim i Nitsshe*. Voprosy filosofii 4 (1993):35–46.
- Il'in, V.: *Dostoevskii i Berdiaev*. In his: *Esse o russkoi kul'ture*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, 1997, pp. 427–39.
- Il'in, V.: *Etiud II. Dostoevskii i Gogol'*. In his: *Esse o russkoi kul'ture*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, 1997, pp. 60–71.
- Iost, O. A.: *'Khristianskaia tochka zreniia' i forma povestvovaniia v 'Zapiskakh iz Mertvogo doma' F. M. Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob'edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 104–109.

- Ipatova, S. A.: *Angliiskii zhurnal 'The Athenaeum' o Dostoevskom (1875): u istokov vospriiatiia pisatel'ia v Anglii*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 312–19.
- Ipatova, S. A.: *Mezhdunarodnaia konferentsiia 'Dostoevskii i mirovaia kul'tura': K 175-letiiu so dnia rozhdeniia*. Russkaia literatura 4 (1996):219–26.
- Isaev, I. A.: *Dialex: Sistema sozdaniia i vedeniia leksikograficheskikh kartochek*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. obedinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 109–13.
- Isaev, I. A.: *Opyt avtomatizatsii leksikograficheskikh issledovanii sistema DiaLex*, In: Slovo Dostoevskogo: sbornik statei. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 254–65.
- Isupov, K. G.: *Filosofia i estetika istorii v literaturnoi klassike XIX veka: Vvedenie*, In: Literatura i istoriia: (Istoricheskii protsess v tvorchestvom soznanii russkikh pisatelei i myslitelei XVIII–XX vv.). Spb: Nauka, 1997, v. 2, pp. 110–44. [*Istoricheskoe poznanie v khudozhestvennom opyte F. M. Dostoevskogo*, pp. 133–36]
- Itokava, K.: *Paradoksal'noe v romane 'Prestuplenie i nakazanie': K voprosu o 'sluchainosti' i 'vnezapnosti'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 45–46.
- Itokava, K.: *Zapiski o 'Zhivom dome': (Inoe mnenie o 'Zapiskakh iz Mertvogo doma')*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 152–58.
- Iudin, Iu. B.: *Dostoevskii i Babaevskii: Strategiia parodii*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 109–18.
- Iupitov, A. V.: *Dostoevskii i razvitie sovremennoi psikhologii*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 120–25.
- Iurtaeva, I. A.: *Zhanrovoe svoeobrazie romana F. M. Dostoevskogo 'Igrok'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 34–38.

- Ivanchikova, E. A.: *Avtor v povestvovatel'noi strukture ispovedi i memuarov: (na materiale proizvedenii Dostoevskogo)*, In: *Iazyk kak tvorchestvo: K 70-letiiu V. P. Grigor'eva*. Moskva: RAN. Institut russkogo iazyka, 1996, pp. 250–55.
- Ivanchikova, E. A.: *Dostoevskii v filologicheskikh issledovaniakh V. V. Vinogradova*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 7–13.
- Ivanchikova, E. A.: *Esteticheskie funktsii sintaksisa v khudozhestvennykh tekstakh F. M. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3. 1994, pp. 94–109.
- Ivanchikova, E. A.: *Kak govoriat geroi Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob'edinennyi muzei-zapovednik: Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 143–52.
- Ivanchikova, E. A.: *Kak govoriat geroi Dostoevskogo*, In: *Poetika, stilistika, iazyk i kul'tura: pamiati Tat'iany Grigor'evny Vinokur*. Moskva: Nauka, 1996, pp. 90–97.
- Ivanchikova, E. A.: *'Podrostok': Povestvovanie s liricheskim rasskazchikom*. Voprosy iazykoznanii 3 (1995):70–76.
- Ivanchikova, E. A.: *'Podrostok': Povestvovanie s liricheskim rasskazchikom*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob'edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 99–104.
- Ivanchikova, E. A.: *Rasskazchik v povestvovatel'noi strukture proizvedenii Dostoevskogo*, In: *Filologicheskii sbornik: k 100-ietiiu so dnia rozhdeniia akademika V. V. Vinogradova*. M. V. Liapon et al., eds. Moskva: Institut russkogo iazyka, 1995, pp. 187–96.
- Ivanits, L.: *Suicide and Folk Beliefs in Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, In: *The Golden Age of Russian Literature and Thought: Selected Papers From the Fourth World Congress for Soviet and East European Studies*, Harrogate, 1990. D. Offord, ed. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press in Association With the International Council for Soviet and East European Studies, 1992, pp. 138–48.
- Ivanitskaia, E.: *Kozlov i Dostoevskii*. Oktiabr' 7 (1995):177–82.
- Ivanov, G. V.: *Chetyre etiuda: (Dostoevskii, Garshin, Chekhov)*, In: *Pamiati Grigoriia Abramovicha Bialogo: K 90-letiiu so dnia rozhdeniia: nauchnye stat'i, vospominaniia*. Spb: Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta, 1996, pp. 89–98.
- Ivanov, V. I.: *Dostoevskii i roman-tragediia*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura. 1997, pp. 394–432.

- Ivanov, V. I.: *Ekskurs: osnovnoi mif v romane 'Besy'*, In: *Vlastitel' dum*: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 432–39.
- Ivanov, V. I.: *Osnovnoi mif v romane 'Besy'*, In: Dostoevskii, F. M. *Besy*. Roman v trekh chastiakh. *Besy*: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 508–13.
- Ivanov, V. V.: *Bezobrazie krasoty: Dostoevskii i russkoe iurodstvo*. Petrozavodsk: Petrozavodskii universitet, 1993. 152p.
- Ivanov, V. V.: *Priemy vklucheniia v 'Bol'shoi dialog' personazhei kosnoiazychiia i molchaniiia u Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 93–99.
- Ivanova, A. A.: *Filosofskie otkrytiia F. M. Dostoevskogo*. Moskva: [s.n.], 1995. 198p.
- Ivask, Iu. P.: *Upoenie Dostoevskogo*, In: Dostoevskii, F. M. *Besy*. Roman v trekh chastiakh. *Besy*: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 695–702.
- Iz istorii vospriiatiiia idei M. M. Bakhtina: 1930-e gody*, In: M. M. Bakhtin v zerkale kritiki: Sbornik. Moskva: RAN. INION, 1995, pp. 67–92. [Includes A. L. Bem's review of Bakhtin's *Problemy tvorchestva Dostoevskogo*, p. 67–73 and a fragment of V. L. Komarovich's *Novye problemy izucheniia Dostoevskogo: 1925–1930*, p. 74–92.]
- Iz zhenskogo 'epistoliarnogo tsikla' arkhiva Dostoevskogo: (A. O. Ishimova, O. A. Novikova, M. A. Polivanova)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 247–76.
- Jackson, R. L.: *The Bathhouse Scene in 'Notes from the House of the Dead'*, In: *Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank*. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 1, pp. 260–68. (Stanford Slavic Studies, 4:1)
- Jackson, R. L.: *Dantesque and Dostoevskian Motifs in Čechov's 'In Exile'*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 35,2 (1994):181–94.
- Jackson, R. L.: *Dostoevsky and Freedom*. New Zealand Slavonic Journal (1995):1–21.
- Jackson, R. L.: *V neschast'e iasneet istina: kontsovka 'Krotkoi'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 100–106.
- Jakovenko, B.: *Světový názor F. Dostojevského*. Filozofia 8 (1995):452–53.
- Janion, M. and Przybylski, R.: *Sprawa Stawrogina*. Warszawa: Wyd. Sic!, 1996. 87p.
- Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July-6 August 1995, Kartause Gaming, Austria*. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995. 57p. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue) [All articles individually cited]

- Jekutsch, U.: *Auktorial-personal oszillierendes Erzählen in Dostoevskijs 'Prestuplenie i nakazanie' und in der Widergabe durch frühe deutsche Übersetzungen*, In: *Erlebte Rede und impressionistischer Stil: Europäische Erzählprosa im Vergleich mit ihren deutschen Übersetzungen*. D. Kullmann, ed. Göttingen: Wallstein, 1995, pp. 137–78.
- Johae, A.: *Dostoevsky's Walls and Holbein's Paintings*. *Germano-Slavica* 7,2 - 8,1 (1992–1993):102–6.
- Johae, A.: *Retractive Imagery: Dostoevsky and German Romanticism*. *Germano-Slavica* 8,2 (1994):3–16.
- Joly, M.: *Zenon, l'homme-dieu?*. *Bulletin de la Société internationale d'études Yourcenariennes* 13 (juin 1994):85–95. [Besy and Yourcenar's *L'Oeuvre au noir*]
- Jones, M. V.: *Dostoevskii and Radstockism*, In: *Dostoevskii and Britain*. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 159–175.
- Jones, M. V.: *Dostoevsky, Zasetskaya, and Radstockism*. *Oxford Slavonic Papers* 27 (1994):106–20.
- Jones, M. V.: *'The Eternal Husband': Discourse With a Noose*. *Essays in Poetics* 20 (1995):46–59.
- Jones, M. V.: *Silence in 'The Brothers Karamazov'*. In: *'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht*. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 29–46 (*Artes liberales* 1).
- Jones, T.: *Russian Portraits: Fyodor Dostoyevsky*. *Paris Review* 37,137 (1995):146–47. [portrait recently recovered from the Bettmann Archive]
- Kachaeva, M.: *Russian Literature and Psychiatry*. *British Journal of Psychiatry* 167 (Sept. 1995):403–6. [Psychiatric aspects of the works of Dostoevskii, Tolstoi, Chekhov]
- Kalakutskaja, L. P.: *Odin iz sposobov leksikograficheskogo opisaniia antropomimov, vstrechaiushchikhsia v khudozhestvennykh proizvedeniiakh, pis'makh i dnevnikakh F. M. Dostoevskogo*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 65–71.
- Kameneva, N. E.: *Kniga Iova v kontekste romana F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy'*, In: *Chelovek. Kul'tura. Slovo: Mifopoetika drevniaia i sovremennaia*. Omsk: Omskii gos. universitet, 1994, v. 1, pp. 74–82.
- Kanazawa, M.: *Beginnings in Dostoevsky's Tales: A Study of His Early Works*, In: *Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July-6 August 1995*, Kartaue Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 45–51. (*Slavic Research Occasional Papers*, 59. Special Issue)
- Kanazawa, M.: *Zachiny v rannikh proizvedeniiakh Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 154–60.

- Kandaurov, O.: *Vstrecha trekh Zavetov*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 76–86.
- Kanepa, A. M.: *Svidetel'stvo vstrechi*. Russkaia mysl' = La pensée russe 4111 (1996):12–13. [1932 Russian & Italian translations of R. Guardini's *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*]
- Kapuścik, J.: *Próba syntezy: Fiodor Dostojewski na warsztacie polskich badaczy w ostatnim trzydziestoleciu*. Przegląd humanistyczny 4 (1994):125–41.
- Karasev, L. V.: *Emblematiceskii szuzhet u Dostoevskogo*, In: Bibliia v kul'ture i iskusstve: materialy nauchnoi konferentsii *Vipperovskie chteniia*–1995. Pod obshchei red. I. E. Danilovoi. Moskva: Gos. muzei izobrazitel'nykh iskusstv, 1996, pp. 305–15.
- Karasev, L. V.: *Kak byl ustroen 'zaklad' Raskol'nikova*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 42–50.
- Karasev, L. V.: *Kak byl ustroen 'zaklad' Raskol'nikova: prodolzhenie*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 54–70.
- Karasev, L. V.: *O simvolakh Dostoevskogo*. Voprosy filosofii 10 (1994):90–111.
- Karasev, L. V.: *O simvolakh Dostoevskogo*, In his: *Ontologicheskii vzgliad na russkuiu literaturu*. Moskva: Rossiiskii gos. gumanitarnyi universitet. Institut vysshikh gumanitarnikh issledovaniĭ, 1995, pp. 34–71.
- Karaulov, Iu. N.: *Russkaia rech', russkaia ideia i idiosil' Dostoevskogo*, In: *Iazyk kak tvorcestvo: K 70-letiiu V. P. Grigor'eva*. Moskva: RAN. Insitut russkogo iazyka, 1996, pp. 237–49.
- Karaulov, Iu. N. and E. L. Ginzburg.: *Homo ridens*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 160–86.
- Karjakin, J.: *Dostojewskij und der Vorabend des 21. Jahrhunderts. Aus der 'Provinzchronik' Kampuchear*. Kontinent 17,57 (1991):53–63.
- Karsavin, L. P.: *Fedor Mikhailovich Dostoevskii*. Lepta 5 (1993):124–27.
- Kasack, W.: *Obraz Khrista v Velikom inkvizitore Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 37–54.
- Kasatkina, T. A.: *Antikhrisť u Gogolia i Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 91–97.
- Kasatkina, T. A.: *Emotsional'no-tsennostnaia orientatsiia ironii i ee voploshchenie v romane 'Besy' F. M. Dostoevskogo: (Obraz Nikolaia Stavrogina)*. Filologicheskie nauki 2 (1993):69–80.
- Kasatkina, T. A.: *Filosofskie i politicheskie vzgliady Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 167–78.

- Kasatkina, T. A.: *'I utail ot detei...': prichiny neproniatsatel'nosti kniazia L'va Myskhina*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 48–53.
- Kasatkina, T. A.: *Issledovanie iskrennee i chesnoe*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 152–54.
- Kasatkina, T. A.: *Kharakterologiiia Dostoevskogo: Tipologiiia emotsional'notsennostnykh orientatsii*. Moskva: Naslediiia, 1996. 336p.
- Kasatkina, T. A.: *Nastas'ia Bogatyrka: siuzhetnaia liniia Nastas'i Filippovny v russkikh bylinakh*, In: Russkaia zhenshchina i pravoslavie: Bogoslovie: Filosofiia: Kul'tura. Sostavlenie i redaktsiia Tat'iany Gorichevoi. Spb.: Stupeni, 1996, pp. 115–31.
- Kasatkina, T. A.: *O pravote*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 153–57.
- Kasatkina, T. A.: *Ob odnom svoistve epilogov piati velikikh romanov Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 18–36. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 67–136]
- Kasatkina, T. A.: *Ob odnom svoistve epilogov piati velikikh romanov Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 113–14.
- Kasatkina, T. A.: *Postanovka romana 'Idiot': ot Tovstonogova k Zhenovachu. Evoliutsiia obraza glavnogo geroia*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 173–77.
- Kasatkina, T. A.: *Teoditseia ot Ivana Karamazova*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 49–62.
- Kataev, V.: *'Vse za vsekh vinovaty': (k istorii motiva v russkoi literature)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 40–45.
- Katz, M. R.: *Once More on the Subject of Dostoevsky and the Jews*, In: People of the Book: Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity. Edited by J. Rubin-Dorsky and S. Fisher Fishkin. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 231–44.
- Kaukhchishvili, N. M.: *V tseutre vnimaniia–Dostoevskii*. Russkii iazyk za rubezhom 1 (1993):131.
- Kautman, F.: *Problém sebevraždy u F. M. Dostojevského a T. G. Masaryka*. Filozofia 8 (1995):394–414.
- Kawasaki, T.: *O vliianii idei L. Shestova na iaponskuiu intelligentsiiu*, In: Kul'turnoe nasledie rossiiskoi emigratsii, 1917–1940. Moskva: Nasledie, 1994, v. 2, pp. 272–76. [especially Shestov's Dostoevskii i Nitsche.]

- Khots, A. N.: *Strukturnye osobennosti prostranstva v proze Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 239–44.
- Kibrik, A. A.: *Referentsial'nye strategii u Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 157–60.
- Kichigina, O. B.: *Nemetskie ekvivalenty russkikh deeprichastnykh konstruktssii v perevodakh tekstov F. M. Dostoevskogo kak priznak stilii*, In: Raznovidnosti teksta v funktsional'no-stilevom aspekte.: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Perm': Gos. komitet Rossiiskoi Federatsii po vysshemu obrazovaniu; Permskii gos. universitet, 1994, pp. 251–61.
- Kiejzik, L.: *Dostojewski i Sołowjow— przyczynek do antropologii filozoficznej tych myślicieli*. Transformacje 3–4 (1993–1994):120–23.
- Kiiko, E. I.: *Belinskii i Dostoevskii ob utopicheskom sotsializme*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 234–41.
- Kimmey, J.: *James and Dostoevsky: 'The Heiress' and 'The Idiot'*. Henry James Review 13,1 (1992):67–77.
- Kinosita, T.: *Ideia voskreseniia v romane 'Brat'ia Karamazovy' i iaponskii poet Khagivara Sakutaro*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 260–64.
- Kinosita, T.: *Ob odnom iz istochnikov poetiki F. M. Dostoevskogo—o 'zakone simpatii' Valeriana Maikova*, In: Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July–6 August 1995, Kartause Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 1–7. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)
- Kinosita, T.: *Poetika Dostoevskogo v tvorchestve iaponskikh pisatelei Ftabateia Simeia i Natsume Soseki*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 266–72.
- Kinosita, T.: *Poetika rannego Dostoevskogo i 'zakon simpatii' Valeriana Maikova*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 111–17.
- Kirillova, I. A.: *Khristos v zhizni i tvorchestve Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka. 1997, v. 14, pp. 17–25.
- Kirillova, I. A.: *'Masha lezhit na stole...'—utopicheskie i khristianskie motivy: (k oboznameniiu temy)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 22–27.

- Kirillova, I. A.: *Otmetki Dostoevskogo na tekste Evangeliiia ot Ioanna*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996. pp. 48–59.
- Kleiman, R. Ia.: *Leitmotivnaia variativnost' vremeni-prostranstva v poetike Dostoevskogo*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997. v. 14, pp. 71–76.
- Kleiman, R. Ia.: *'O goriachnosti serdtsa ottsa Paisiia': (k probleme preemstvennosti dukhovnogo ottsa v sisteme metonicheskikh zameshchenii romana 'Brat'ia Karamazovy')*. In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo. 1995, pp. 114–16.
- Kloss, R. J.: *Raskolnikov's Dream in 'Crime and Punishment': The Common Link*. Journal of Evolutionary Psychology 17,1–2 (1996):125–39.
- Knapp, L.: *The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics*. Evanston, IL: Northwestern University Press. 1996. 315p.
- Kogan, G. F.: *Evangel'skie motivy i sovremennost' v tvorchestve Dostoevskogo: ('Prestuplenie i nakazanie': Nekotorye nabliudeniia)*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 117–19.
- Kogan, G. F.: *Iz istorii sozdaniia 'Ispovedi Stavrogina'*. Izvestiia Akademii nauk. Seriia literatury i iazyka 54.1 (1995):65–73.
- Kogan, G. F.: *Kakoi muchitel'nyi inogda chelovek Dostoevskii...: Neizvestnye strantsy iz Dnevnik E. A. Shtakenshneider*. Literaturnaia gazeta 40,5622 (2 oktiabria 1996):6.
- Kogan, G. F.: *Moskovskii pristav sledstvennykh del i sledovatel' Porfirii Petrovich*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 160–67.
- Kogan, G. F.: *Vechnoe i tekushchee: (Evangelie Dostoevskogo i ego znachenie v zhizni i tvorchestve pisatel'ia)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 27–42. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 147–66]
- Kolesnikova, T. A.: *Myslkin i Stavrogin kak geroi-antipody Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996. pp. 80–81.

- Komarovich, V. L.: *'Mirovaia garmoniia' Dostoevskogo*, In: *Vlastitel' dum*: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 583–611.
- Komarovich, V. L.: *Neizdannaiia glava romana 'Besy'*, In: *Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki*. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 567–73.
- Komlik, N. N.: *Traditsii F. M. Dostoevskogo v tvorchestve A. M. Gor'kogo: (Na materiale dramy Gor'kogo 'Starik')*, In: *Tvorcheskaia individual'nost' pisatel'ia i literaturnyi protsess: metod, stil', poetika: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Lipetsk: Lipetskii gos. pedagogicheskii institut, 1992, pp. 61–76.
- Kondakov, V. N.: *Khristianskaia paradigma teksta F. M. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 168–72.
- Konev, V. A.: *Filosofiiia bytiia-sobytiia M. Bakhtina*, In: *Rossiiskoe soznanie: psikhologiiia, fenomenologiiia, kul'tura: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Samara: Izd-vo SamGPI, 1995, pp. 3–42. [Dostoevskii, Rabelais]
- Kopaničák, J.: *Dostojevskij a problematika zmyslu života*. Filozofia 8 (1995):432–38.
- Kori, S.: *'Ovneshnenie' vnutrennego geroia v 'Prestuplenii i nakazanii'*, In: *Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium*, 30 July-6 August 1995, Kartaue Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 26–30. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)
- Kori, S.: *'Ovneshnenie' vnutrennego geroia v 'Prestuplenii i nakazanii'*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 134–39.
- Kori, S.: *'Smert' v siuzhetnom postroenii romana 'Idiot'*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 130–38.
- Korman, I. B.: *Tri zametki o Dostoevskom*, In: *Kormanovskie chteniia*. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1995, v. 2, pp. 194–203.
- Korobova, M. M.: *Mesto tsitaty v romannom tekste*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 119–22.
- Korobova, M. M.: *Tsitaty i krylatye vyrazheniia v khudozhestvennykh proizvedeniiakh F. M. Dostoevskogo: o proekte slovaria*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 52–64.

- Kościołek, A.: *Człowiek Ewangelii w 'Dzienniku pisarza' Fiodora Dostojewskiego*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1994. 70p.
- Kościołek, A.: *Dar wolności a teoria środowiska na podstawie 'Dziennika pisarza' Fiodora Dostojewskiego*. Zeszyty Naukowe. Filologia Rosyjska / Uniwersytet Opolski 33 (1994):113–20.
- Kościołek, A.: *'Stara Polska' czyli o jezuityzmie i spiskach klerykalnych*. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne 39 (1994):43–55.
- Kościołek, A.: *Tajemnica ludzkiej rozporządzalności: (kilka uwag o modelu człowieka Ewangelii w Dzienniku pisarza Dostojewskiego)*. Filologia rosyjska 4 (1994):43–50. (Acta universitatis N. Copernici. Nauki humanistyczno-społeczne, 281)
- Kostalevsky, M.: *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997. 224p.
- Kotel'nikov, V. A.: *Kenosis kak tvorcheskii motiv u Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 194–200.
- Kovács, A.: *Ivan Karamazov: Faust ili Mefistofel'?*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 153–63.
- Kovács, A.: *Personal'noe povestvovanie: Pushkin, Gogol', Dostoevskii*. Frankfurt/M.: P. Lang, 1994. 231p. (Slavische Literaturen. Texte und Abhandlungen, 7)
- Kozhedub, A.: *Rodom ot Danily Irtishcheva*. Slovo 9–10 (1996):16–19. [rodooslovnaia Dostoevskogo]
- Krassowski, M.: *'Zbrodnia i kara'*. Wiadomości kulturalne 31 (1996):10.
- Krieger, M.: *'Idiot' Dostoevskogo: proklatie sviatosti*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 169–83.
- Krinitsyn, A.: *Otlichnoe nachalo bol'shoi raboty*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 249–52. [O knige F. M. Dostoevskii i natsional'naia kul'tura. Cheliabinsk: 1994.]
- Kriukov, V.: *Sintaksis Vasiliia Rozanova: (Fragmenty)*. Eon: al'manakh staroi i novi kul'tury 3 (1995):177–203.
- Krugovoy, G.: *Kant's 'Critiques' and Dostoevsky's 'Notes From Underground'*. Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA = Zapiski russkoi akademicheskoi grupy v SShA 25 (1992–1993):103–10.
- Krymova, N.: *Otkuda svet?* Literaturnaia gazeta 1–2, 5584 (10 ianvaria 1996):8. [about a theatrical adaptation of Idiot]
- Kukuchka, Ch.: *Drevnerusskie printsipy izobrazheniia prostranstva u Dostoevskogo*. Slavica 27 (1995):119–128.
- Kunil'skii, A. E.: *Smekh v mire Dostoevskogo: Uchebnoe posobie*. Petrozavodsk: Izd-vo PGU, 1994. 88p.

- Kurbatov, V.: *K Dostoevskomu*. Literaturnaia Rossiia 22 (2 iunია 1995):10.
- Kurliandskaia, G. B.: *F. M. Dostoevskii i N. Tolstoi: k probleme ikh religiozno-nravstvennykh iskanii*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 98–116.
- Kushev, V.: 730 shagov: (analiticheskaia progulka). Spb: Mitin zhurnal, 1994. 119p. [The work's two principal characters are Fedor Mikhailovich Dostoevskii and Vladimir Porfir'evich Ambrosimov]
- Kushnikova, M. M.: *Chernyi chelovek sochinitelia Dostoevskogo: (Zagadki i tolkovaniia)*. Novokuznetsk: Kuznetsskaia krepost', 1992. 142p.
- Kushnikova, M. M.: *Novyi etap v 'kuznetskoi istoriografii' F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 12–13.
- Kushnikova, M. and Togulev, V.: *Iz zhizni uezdnogo uchitelia Vergunova*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 96–128.
- Kushnikova, M. and Togulev, V.: *Zagadki provintsii: 'Kuznetskaia orbita' Fedora Dostoevskogo v dokumentakh sibirskikh arkhivov*. Novokuznetsk: Kuznetskaia krepost', 1996. 471p.
- Kuznetsov, I.: *Grafinia poblednela...: Podtverzhdaetsia li etot fakt istoricheskimi istochnikami?* Literaturnaia gazeta 43,5523 (26 oktiabria 1994):5.
- Kuznetsov, O. N.: *Fantasticheskii realizm detsko-iunosheskoi literatury i teatra: (Dostoevskii, Andersen, Shvarts, Grigor'ev)*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 172–78.
- Kuznetsov, O. N.: *Psikhiatricheskie realii v tvorchestve Dostoevskogo i poetika russkogo narodnogo pravoslaviia*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 123–27.
- Kuznetsov, O. N.: *Psikhopatologiia besovstva ukrainskikh sotsial-demokratov v romanakh V. K. Vinnichenko*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 242–50.
- Kuznetsov, S.: *Fedor Dostoevskii i Markiz de Sad: sviazi i pereklichki*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 76–88. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 557–74]

- Kuznetsov, S. V.: *Nauchnaia rabota Ch. Darvina 'Proiskhozhdenie vidov putem estestvennogo otbora' v vospriiatii Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 127–31.
- La Bossière, C. R.: *Of Dostoevsky and Montaigne: A Gidean sotie*, In: *Living Record: Essays in Memory of Constantine Bida (1916–1979)*. I. R. Makaryk, ed. Ottawa: Ottawa University Press, 1990, pp. 233–42. (University of Ottawa Ukrainian Studies, 12)
- Lagerroth, E.: *Lovsang til livet och förnuftets filosofier: en läsning av Bröderna Karamazov*. Skellefteå: Artos, 1996. 112p.
- Lakicević, D. D.: *Dostojevski, naš savremenik*. Književne novine 47, 937–938 (1996):12.
- Lapina, Z.: *Raina Jazeps: Cilvekdieva tragedija*. Karogs 4 (1994):147–56. [Plieksans' character Jazeps compared to Dostoevskii's Kirillov]
- Lappo-Danilevskii, K.: *Viacheslav Ivanov i Aleksei Kruchenykh v spore o Nitshe i Dostoevskom*. Cahiers du monde russe 35, 1–2 (1994):401–12.
- Latyshev, K.: *Skrytaia mistifikatsiia: Nabokov i Dostoevskii*. Moskovskii vestnik 2 (1993):223–47.
- Lauth, R.: *Filosofia Dostoevskogo v sistematičeskom izloženii*. Pod red. A. V. Gulygi; Per. s nem. I. S. Andreevoi. Moskva: Respublika, 1996. 447p.
- Lavlinskii, S. P.: *K interpretatsii 'ostanovki mira' v finale romana F. M. Dostoevskogo 'Presuplenie i nakazanie'*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy mezhdregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 56–62.
- Law, A.: *Yuri Lyubimov Directs in Helsinki*. Slavic and East European Performance 13,1 (Spring 1993):13–27. [production of A Raw Youth]
- Leatherbarrow, W. J.: *Introduction: Dostoevskii and Britain*, In: *Dostoevskii and Britain*. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 1–38.
- Lecco, A.: *La morte di Dostoevskij, ovvero, La morte della tragedia (quel giorno di dicembre di sette anni fa): menippea in un prologo, dodici quadri, un epilogo e una postfazione ragionata*. Milano: Spirali/Vel, 1994. 351p.
- Leifer, A. E.: *Vokrug Dostoevskogo i drugie ocherki*. Omsk: 1996. 215p.
- Leitner, A.: *Verführung als geistiges Experiment und als ästhetischer Gegenstand bei Kierkegaard, Lermontov und Dostoevskij*. Wiener Slavistisches Jahrbuch 38 (1992):75–87.
- Lekhtsier, V. L.: *Bogochelovecheskaia religiia Dostoevskogo: (N. Berdiaev o pisatele)*. In: *Rossiiskoe soznanie: psikhologija, fenomenologija, kul'tura: mezhdvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Samara: Izd-vo SamGPI, 1995, pp. 65–77.

- Lensmire, T. J.: *The Teacher as Dostoevskian Novelist*. Research in the Teaching of English 31,3 (October 1997):367–92.
- Leonova, T. G.: *Izuchenie 'Zapisok iz Mervogo doma' F. M. Dostoevskogo v sisteme zaniatii fakul'tativa po fol'klorno-literaturnomu kraevedeniui v pedagogicheskoi institute*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 101–10.
- Leont'ev, K. N.: *O vsemirnoi liubvi. Rech' F. M. Dostoevskogo na Pushkinskom prazdnike*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 68–102.
- Lesny, I.: *Cim trpel Dostojevskij*, In his: Druhá zpráva o nemocech slavných. Praha: Agentura V. K. P., 1994 (?), pp. 109–111.
- Levin, Iu. D.: *Dostoevskii and Shakespeare*, In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 39–81.
- Levin, Iu. D.: *'Dvoinoe vremia' i russkaia literatura: (K probleme khudozhestvennogo vremeni)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 297–300.
- Levina, L. A.: *Dva kniazia (Vladimir Fedorovich Odoevskii kak prototip L'va Nikolaevicha Myshina)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 139–52.
- Levina, L. A.: *Nekaiushchaiaia Magdalina ili Pochemu kniaz' Myshkin ne mog spasti Nastas'iu Filippovnu*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 97–118. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 343–68]
- Levina, L. A.: *Rokovaia oshibka kniazia Myshkina*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 132–38.
- Levina, L. A.: *Roman o bogokhul'stve i oproverzhenii ego: (Nekotorye aspekty poetiki Brat'ev Karamazovykh)*. Nachalo 3 (1995):80–98.
- Levinskaia, G. S.: *K teorii intonatsii M. M. Baklutina*. Filologicheske nauki 1 (1994):39–48.
- Leviton, G.: *Dostoevskii i 'nizkie' zhanry fol'klora*, In: Anti-mir russkoi kul'tury: iazyk, fol'klor, literatura. Sost. N. Bogomolov. Moskva: Lodomir, 1996, pp. 267–96.
- Levy, A.: *L'Amour des prostituées (Mirbeau lecteur de Dostoïevski)*. Cahiers Octave Mirbeau 2 (1995):139–53.

- Li, M.: *Fathers and Children in Dostoevskii's Literary World*. Russian History = Histoire russe 22,1 (Spring 1995):58–78.
- Librach, R. S.: *A Nice Little Irony: Life Lessons*. Literature Film Quarterly 24,2 (1996):128–44. [Igrok and M. Scorsese's film Life Lessons]
- Likhachev, D. S.: *Detstvo s Kuokkaloi i Dostoevskim: Obryvki vospominanii*. Novyi mir 11 (1996):156–58.
- Linkov, V.: *Teoriia, soznanie i zhizn' v ponimanii F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 94–99.
- Loginovskaia, E.: *Dostoevskii i runynskii roman Dzhiba Mikhesku*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 273–85.
- Loomis, G. W.: *Before the Nightmare*. Opera News 60 (20 January 1996):16–19. [adaptation of Uncle's Dream]
- Lopes, J. L. F.: *Ot stradaniiia k schast'iu i ot schast'ia k stradaniiuu*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 45–61.
- Loshchits, Iu.: *Vospominanie o druge*. Slovo 9–10 (1996):26–30. [Seleznev's Dostoevskii criticism]
- Losskii, N. O.: *Dostoevskii i ego khristianskoe miroponimanie*, In his: Bog i mirovoe zlo. Moskva: Respublika, 1994, pp. 6–248.
- Losskii, N. O.: *Legenda o Vel'kom Inkvizitorovi*. Fiozofia 8 (1995):447–51.
- Lotman, L. M.: *O literaturnom podtekste odnogo iz epizodov povesti Dostoevskogo 'Selo Stepanchkovo i ego obitatelei': (Son pro belogo byka)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 67–77.
- Luchanova, M. F.: *Antinomichnost' polifonii i dialogizma v romanakh F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 110–15.
- Ljunggren, M.: *The Russian Mephisto: A Study of the Life and Work of Emilii Medtner*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994. 240p. [passim]
- Lynch, M. F.: *Haunted by Innocence—The Debate With Dostoevsky in Wright's Other Novel, 'The Outsider'*. African American Review 30,2 (Summer 1996):255–66.
- Lynch, R. A.: *Bakhtin's Ethical Vision*. Philosophy and Literature 17,1 (April 1993):98–109. [Bakhtin's Problems of Dostoevsky's Poetics]
- Lysenkova, E. I.: *Znachenie shillerovskikh otrazhenii v 'Brat'iakh Karamazovykh'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 176–98.

- MacGregor, C.: *Codependency and 'Crime and Punishment'*, In: *Beyond the Pleasure Dome: Writing and Addiction From the Romantics*. S. Vice, M. Campbell, T. Armstrong, eds. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 23–39.
- MacGregor, C.: *Especially Pictures of Families: Alcoholism, Co-dependency, and 'Crime and Punishment'*. *Dionysos* 3,2 (1991):3–20.
- Mader, R. D.: *'Vsemirnaia otzyvchivost' A. S. Pushkina v interpretatsii F. M. Dostoevskogo: (Rech' o Pushkine 1880 goda)*, In: *Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo*. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 115–21.
- Makhlin, V. L.: *Dostoevskii posle Bakhtina: postanovka problemy*, In: *Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk)*. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 30–33.
- Makrakes, M. K.: *Dostogiephski, pathos kai eleutheria: he lytrotike dymame tou ponou ste zoe kai sto ergo tou Dostogiephski, idiaitera sto teleutaio tou ergo Adelphoi Karamazoph: he philosophia kai he theologia tou ponou ston Dostogiephski se synkrise idiaitera me tous Kirkenkor, Santagiana, Strintimpernk, kai Phokner*. Athena: Ekdoseis *Hellenika Grammata*, 1994. 334p.
- Makunin, Iu.: *Vstrecha s Valikhanovym*. *Slovo* 9–10 (1996):24–26.
- Mal'chukova, T. G.: *Dostoevskii i Gomer*, In her: *Filologiya kak nauka i tvorchestvo*. Petrozavodsk: Izd-vo Petrozavodskogo universiteta, 1995, pp. 90–117.
- Marciano, E. P.: *Envisioning Spaces: Akira Kurosawa's Adaptation of Dostoevsky's 'The Idiot'*. *Canadian Review of Comparative Literature/Revue canadienne de littérature comparée* 23,3 (September 1996):765–74.
- Marinov, V.: *Le statut épistomologique du personnage dostoevskien*. *Psychanalyse à l'Université* 16,63 (juillet 1991):83–93.
- Markin, P.: *Khudozhestvennyi opyt F. M. Dostoevskogo v tvorchestve Valentina Rasputina*. *Altai* 6 (1994):137–46.
- Markovich, A.: *Zametki frantsuzskogo perevodchika Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 254–59.
- Marshall, W. P.: *The Other Side of Religion*. *Hastings Law Journal* 44,4 (1993):843–63. [*The Grand Inquisitor* and the role of religion in public life]
- Mart'ianova, S. A.: *Stavrogin i Tikhon: (roman Besy)*, In: *Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g.* Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennii muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 138–41.
- Martinsen, D. A.: *The Cover-Up: General Ivolgin and Private Kolpakov*. *Slavic and East European Journal* 39,2 (Summer 1995):184–99.

- Martinsen, D. A.: *Dostoevsky's 'Diary of a Writer': Journal of the 1870's* In: *Literary Journals in Imperial Russia*. Edited by Deborah A. Martinsen. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 150–68.
- Masaryk, T. G.: *Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte: Dostojevskij, von Puškin zu Gorkij, Musset, Byron, Goethe, Lenau*. Wien: Böhlau, 1995. 402p. (*Literatur und Leben*, 47)
- Mastroianni, G.: *Ultime su Bachtin e Dostoevskij in Russia e in Italia*. Belfagor 47,2 (1992):216–221.
- Matlaw, R. E.: *Dostoevskii and Conrad's Political Novels*, In: *Dostoevskii and Britain*. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 229–248.
- Matushka, A.: *Dostojevskij: (ryvok)*. Filozofia 8 (1995):456–57.
- Matveyev, R. E.: *Textuality and Intertextuality in Dostoevsky's 'Poor Folk'*. *Slavic and East European Journal* 39,4 (1995):535–51.
- Mednis, N. E.: *Motiv vody v romane F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: *Rol' traditsii v literaturnoi zhizni epokhi: suzhetny i motivy: sbornik nauchnykh trudov*. Otv. red. E. K. Romodanovskaia, Iu. V. Shatin. Novosibirsk, 1995 S. 79–89.
- Medvedev, V.: *'Kak tiazhko mertvetsu sredi liudei': Tri tipa soznaniia v 'Prestuplenii i nakazanii'*. *Druzhba narodov* 10 (1993):160–74.
- Meerson, O.: *Ivolgin and Holbein: Non-Christ Risen vs. Christ Non-Risen*. *Slavic and East European Journal* 39,2 (Summer 1995):200–13.
- Meletinskii, E. M.: *Dostoevskii v svete istoricheskoi poetiki. Kak sdelaya Brat'ia Karamazovy*. Moskva: RGGU. Institut vysshikh humanitarnykh issledovani, 1996. 112p. (*Chteniia po istorii i teorii kul'tury*, 16)
- Mel'nik, V. I.: *Parodiia na V. G. Benediktova v 'Bednykh liudiakh' F. M. Dostoevskogo*. *Russkaia literatura* 4 (1994):178–79.
- Mel'nik, V. I.: *'Russkaia ideia' i 'Zakat Evropy': G. Gesse o Dostoevskom*. In: *Rossia v zerkale vremeni: problemy otechestvennoi istorii i kul'tury: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Ul'ianovsk: UGTU, 1996, pp. 64–69.
- Merezhkovskii, D. S.: *Dostoevskii*, In: *Roman F. M. Dostoevskogo Prestuplenie i nakazanie v literaturnoi nauke XX veka: khrestomatiia po istorii russkoi literatury*. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1993, pp. 3–24.
- Merezhkovskii, D. S.: *Dostoevskii*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 279–302.
- Merezhkovskii, D. S.: *L. Tolstoi i Dostoevskii. Vechnye sputniki*. Moskva: Respublika, 1995. 624p. [reprint edition]
- Merezhkovskii, D. S.: *Prorok russkoi revoliutsii*, In: *Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki*. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 461–88.

- Meshner, D.: *Ivan Karamazov and Leslie Caron: A Note and a Half on Lolita*. The Nabokovian 35 (Fall 1995):35–40.
- Messenger, K.: *Antipody*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 179–200.
- Mihailovich, V. D.: *The Karamazov Syndrome in Yugoslav Literature*. World Literature Today 65 (1991):248–52.
- Mikhailovskii, N. K.: *Iz polemiki s Dostoevskim*, In his: Literaturnaia kritika i vospominaniia. Moskva: Iskusstvo, 1995, pp. 177–97.
- Mikhailovskii, N. K.: *O 'Besakh' Dostoevskogo*, In his: Literaturnaia kritika i vospominaniia. Moskva: Iskusstvo, 1995, pp. 48–83.
- Mikhailovskii, N. K.: *O Dostoevskom i D. Merezhkovskom*, In his: Literaturnaia kritika i vospominaniia. Moskva: Iskusstvo, 1995, pp. 515–40.
- Mikhniukevich, V. A.: *Argumenty ot 'narodnogo pravoslaviia' v polemike avtora s Ivanom Karamazovym*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 141–45.
- Mikhniukevich, V. A.: *Dostoevskii i 'narodnoe' khristianstvo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 178–83.
- Mikhniukevich, V. A.: *Russkii fol'klor v khudozhestvennoi sisteme F. M. Dostoevskogo*. Cheliabinsk: 1993. 72p.
- Mikhniukevich, V. A.: *Russkii fol'klor v khudozhestvennoi sisteme F. M. Dostoevskogo*. Cheliabinsk: Cheliabinskii gos. universitet, 1994. 320p.
- Mikhnovets, N. G.: *'Krotkaia': literaturnyi i muzykal'nyi kontekst*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 143–67.
- Mil'don, V. I.: *Dostoevskii i Leibnits*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 161–75.
- Miller, R. F.: *Dostoevskii and the Tale of Terror*, In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 139–58.
- Miller, R. F.: *Dostoevsky's 'The Dream of a Ridiculous Man': Unsealing the Generic Envelope*, In: Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson. E. C. Allen and G. S. Morson, eds. Evanston, IL: Northwestern University Press and The Yale Center for International and Area Studies, 1995, pp. 86–104. (Yale Russian and East European Publications, 12)
- Milojković-Djurić, R.: *Tolstoy's and Dostoevsky's Responses to the Eastern Question 1875–1877: Images of the Self and Other*. Serbian Studies 10,1 (1996):59–70.

- Mimoso-Ruiz, D.: *L'Ombre e(s)t le Double: Lectures de 'Doppelgänger' de Chamisso à Nabokov*. Littératures 33 (autumn 1995):79–91. [Nabokov, Chamisso, Dostoevskii, Maupassant]
- Mochulskii, K.: *Dostoevskii: Zhizn' i tvorchestvo*, In his: Gogol'. Solov'ev. Dostoevskii. Moskva: Respublika, 1995, pp. 219–562.
- Moiseeva, N. I.: *Byl li Dostoevskii epileptikom: (Istoriia odnoi vrachebnoi oshibki)*. Znamia 10 (1993):199–204.
- Moiseeva, N. I.: *Konets odnoi legendy: Chem byl bolen F. M. Dostoevskii?* In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 183–87.
- Moiseeva, N. I.: *Oshibka v biografii F. M. Dostoevskogo*. Voprosy literatury 4 (1996):321–32.
- Moiseeva, N. I.: *Otechestvennaia pravoslavnaia traditsiia psikholog-kharakterologicheskogo znachenii imen v romane 'Brat'ia Karamazovy' F. M. Dostoevskogo i knige Imena Pavla Florenskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 113–25.
- Moiseeva, N. I., Kuznetsov, O. N., Grigor'ev, G. I.: *K voprosu o prorocheskom dare F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 145–51.
- Mondry, H.: *Doktor Gertsenshtube: 'obshchechelovek' ili ideia rastvorenii iudaizma v khristianstve?* In her: Vnov' raskrytie literaturnye parodii. Moskva: Izdatel'skaia firma 'Vostochnaia literatura' RAN, 1995, pp. 29–50.
- Mondry, H.: *Stepan Trofimovich Verkhovenskii: polifoniia parodii v 'Besakh' F. M. Dostoevskogo*, In her: Vnov' raskrytie literaturnye parodii. Moskva: Izdatel'skaia firma 'Vostochnaia literatura' RAN, 1995, pp. 5–19.
- Mondry, H.: *Versilov: novaia versiia parodii v 'Podrostoke' F. M. Dostoevskogo*, In her: Vnov' raskrytie literaturnye parodii. Moskva: Izdatel'skaia firma 'Vostochnaia literatura' RAN, 1995, pp. 20–28.
- Morgan, H.: *Dostoevsky's Epilepsy—A Case-Report and Comparison*. Surgical Neurology 33,6 (1990):413–16.
- Mori, K.: *Dosutoefusuki yami karano keiji*. Tokyo: Chuo Koronsha, 1993. 248p.
- Motidzuki, T.: *Tema kazuistiki v romane 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July–6 August 1995, Kartause Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 18–24. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)
- Motidzuki, T.: *Tema kazuistiki v romane 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 127–33. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 289–97]

- Mukhamadiev, R.: *Dialog Dostoevskogo i dialogizm Bakhtina*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiia 4 (1996):28–40.
- Mukhamidinova, Kh. M.: 'Verkhovtsy' i russkie pisateli XIX veka, In Rossiia v zerkale vremeni: problemy otechestvennoi istorii i kul'tury: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Ul'ianovsk: UGTU, 1996, pp. 70–76. [Dostoevskii, Tolstoi, Goncharov]
- Murav, H.: *Dostoevsky in Siberia: Remembering the Past*. Slavic Review 50 (1991):858–66.
- Murav, H.: *Reading Women in Dostoevsky*, In: A Plot of Her Own: The Female Protagonist in Russian Literature. S. S. Hoisington, ed. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995, pp. 44–57.
- Muzei-kvartira pisatelia v Moskve: Slovo 9–10 (1996):19–20.
- My i Dostoevskii: Otvety Genrikha Bellia, Zigfrida Leutsa, Khansa Erikha Nossaka na voprosy Manesa Shperbera ob ikh otnoshenii k F. Dostoevskomu. Diapazon 4 (1992):195–210.
- Nabokov, V.: Lektsii po russkoi literature: Chekhov, Dostoevskii, Gogol', Gor'kii, Tolstoi, Turgenev. Predisl. Iv. Tolstogo. Moskva: Nezavisimaia gazeta, 1996. 440p.
- Nag, Martin.: Hamsun og Dostoevskij. Oslo: Universitetet i Oslo, Slavisk-baltisk avdeling 1993. 72p. (Meddelelser, 67)
- Nag, Martin.: Obstfelder og Dostoevskij: studier i intertekstualitet. Oslo: Universitetet i Oslo, Slavisk-baltisk avdeling, 1995. 57p. (Meddelelser, 73)
- Nakamura, K.: Chuvstvo zhizni i smerti u Dostoevskogo. Avtorizovannyi perevod s iaponskogo. Spb: Dmitrii Bulanin, 1997. 329p.
- Nakamura, K.: Dostoevskii jinbutsu jiten. Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1990. 496p. [A Dictionary of Dostoevskii's Characters]
- Nakamura, K.: Dosutoefusuki: sakka no tanjo. Tokyo: Misuzu Shobo, 1979. 299p. [Dostoevskii: The Birth of a Writer]
- Nalegach, N. V.: F. M. Dostoevskii v tvorchestvom soznanii I. F. Annenskogo: K teme poeta i poezii, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 96–99.
- Nasedkin, N.: Minus Dostoevskogo: (F. M. Dostoevskii i 'evreiskii vopros'). Pod'em 11–12 (1995):188–204.
- Natov, N.: Filosofiia postupkov i problemy ee realizatsii, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obschestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 57–81.
- Natov, N.: Metafizicheskii simvolizm Dostoevskogo, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 26–45.

- Nazirov, R. G.: *Ravnopravie avtora i geroia v tvorchestve Dostoevskogo: (v kontseptsii polifonicheskogo romana)*, In: *Problemy nauchnogo naslediiia M. M. Bakhtina: Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Saransk: Mordovskii gos. universitet, 1985, pp. 24–41.
- Neizvestnoe pis'mo F. M. Dostoevskogo k N. N. Strakhovu: (publikatsiia N. F. Budanovoi). *Russkaia literatura* 1 (1992):113–15.
- Nedzvetskii, V.: *Misterial'noe nachalo v romane F. M. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 46–56.
- Nedzvetskii, V.: *Pravo na lichnost' i ee tainu: (khristianskii aspekt tvorchestva molodogo Dostoevskogo)*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 31–40.
- Neichev, N.: *Otazhenie na ortodoksalnata khramova arkhitektonika v 'Petoknizhieto' na F. M. Dostoevski*. *Letopisi* 1–2 (1996):91–104.
- Neidhart, C.: *Meisterwerk und Seifenoper*. *Weltwoche* 64,18 (1996):66. [German translation of *Idiot*]
- Neizdannye pis'ma k Dostoevskomu: (teksty podgotovleny i komentarii sostavleny S. A. Ipatovoi, A. V. Arkhipovoi), In: *Dostoevskii: materialy i issledovaniia*. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 205–37.
- Neuhäuser, R.: *F. M. Dostojevskij: Die großen Romane und Erzählungen: Interpretationen und Analysen*. Wien: Böhlau, 1993. 194p.
- Neuhäuser, R.: *Der Autor und sein Erzähler*. In: *Life and Text: Essays in Honour of Geir Kjetsaa on the Occasion of His 60th Birthday*. Edited by E. Egeberg, A. J. Mørch, O. M. Selberg. Oslo: Universitetet i Oslo. Slavisk-baltisk avdeling, 1997, pp. 191–204 (Meddelelser 79) [Über Dostojevskij's *Dämonen*].
- Niesiołędzki, J.: *Od 'Zbrodni i kary' do 'Ciemności w południe'*. *Przegląd artystyczno-literacki* 5 (1994):9–11.
- Nikitina, F.: *Idei Lamenne v Rossii*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 201–26.
- Nikolaev, N.: *'Dostoevskii i antichnost' kak tema Pumpianskogo i Bakhtina (1922–1963)*. *Voprosy literatury* 3 (1996):115–127.
- Nikolaev, O. R. and B. I. Tikhomirov.: *Epicheskoe pravoslavie i russkaia literatura: (Materialy i postanovka problemy): (Okonchanie). K voprosu ob interpretatsiakh khristianskoi eticheskoi sistemy v russkoi literature vtoroi poloviny XIX veka: (Garshin, Dostoevskii, Lev Tolstoi)*. *Russkaia literatura* 2 (1993):3–16. [cf. *Russkaia literatura* 1 (1993):3–20, for the beginning section of this article]
- Nikolina, N. A.: *Stil' i kompozitsiia rasskaza F. M. Dostoevskogo 'Son smeshnogo cheloveka'*. *Russkii iazyk v shkole* 4 (1996):73–79, 100.

- Nikoliukin, A. N.: *Dostoevskii in Constance Garnett's Translation*, In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford; Providence: Berg, 1995, pp. 207–227.
- Nikonova, L. A.: *Dostoevskii i Isaeva: venchanie v Kuznetske. Issledovanie s tochi zreniia pravoslavnogo taинства braka*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 16–25.
- Niva, Zh.: *Modeli budushchego v russkoi kul'ture*. Zvezda 10 (1995):208–13. [The future in the works of Dostoevskii and other 19th and 20th century Russian authors]
- Nivat, G.: *Nabokov and Dostoevsky*, In: The Garland Companion to Vladimir Nabokov. Edited by V. E. Alexandrov. New York: Garland, 1995, pp. 398–402.
- Nollan, V. and Nollan, R. H.: *Art, Life, and Responsibility: Theoretical Approaches to Open and Closed Temporality*. Slavic and East European Journal 40,2 (1996):357–62. [Tolstoi and Dostoevskii]
- Novikova, E. G.: *Monashestvo i brak – oppozitsiia ili sintez? (glava 'Kana Galileiskaia' romana F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy')*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 78–79.
- Novikova, M.: *Ne tol'ko o Dostoevskom*. Novyi mir 7 (1997):204–8.
- Novikova, O. A.: *Problemy svobody i uravstvennogo vybora v romane 'Besy' v svete filosofii ekzistentsializma*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 121–28.
- Novikova, T. A.: *Ot podpol'ia k andegraundu: (Na materialakh proizvedenii F. M. Dostoevskogo)*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 128–32.
- Nowicki, B.: *Swidrygailow*. Fa-Art 3 (1995):41–45.
- Oates, J. C.: *Tragicheskoe i komicheskoe v 'Brat'iakh Karamazovykh'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 210–29.
- Obukhov, V.: *'Gogol', Solov'ev, Dostoevskii': etapy dukhovnogo razvitiia russkoi literatury*. Russkaia mysl' = La pensée russe 4103 (1995):13.
- Odashima, T.: *Der Tod eines guten Menschen und sein Fortleben im Geiste der anderen: Eine Variationsform des Auferstehungsglaubens des Skeptikers Dostoevskij?* In: Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July–6 August 1995, Kartaue Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 37–44. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)

- Odashima, T.: *Smert' dobrego cheloveka i prodolzhenie ego zhizni v dushakh drugih liudei—takova formula very v voskresenie skeptika Dostoevskogo?* In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 146–53.
- Odinokov, V. G.: *Problema 'vechnogo' v romane F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'. Osobennosti ego poeticheskogo voploshchenie*, In: Literaturnyi protsess i dukhovnaia kul'tura v Rossii: F. Dostoevskii, L. Tolstoi, I. Turgenev. Novosibirsk: Novosibirskii gos. universitet, 1995, pp. 11–33.
- O'Grady, D.: *Report From Saint Petersburg: Dostoevsky Lives: Apostle of Interior Freedom*. Commonweal 121,19 (4 November 1994):6–7.
- Okeanskii, V. P.: *Germenevticheskoe prostranstvo 'Legendy o Velikom Inkvizitore': vsled za K. N. Leont'evym*. In: Filologicheskie shtudii: sbornik nauchnykh trudov, S. L. Strashnov et al., eds. Ivanovo: Ivanovskii gos. universitet, 1995, pp. 15–22.
- Olivera-Williams, M. R.: *La ultima noche de Dostoevski: La escritura del deseo o el deseo de la escritura*. Hispamerica 24, 71 (1995):97–106.
- Ollivier, S.: *Argent et révolution dans 'Les Démons' de Dostoevskij*, In: Linguistique et slavistique: mélanges offerts à Paul Garde. M. Guiraud-Weber, C. Zarema, eds. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1992, v. 2, pp. 762–71. (Travaux publiés par l'Institut d'Études slaves, 36)
- Ollivier, S.: *Le problème du mal chez Simone Weil et Dostoevski*. Cahiers Simone Weil 18,4 (1995):367–87.
- Opeide, G.: *Chadaev and Dostoevskij: Elements of a Christocentric Philosophy of History*. In: Life and Text: Essays in Honour of Geir Kjetsaa on the Occasion of His 60th Birthday. Edited by E. Egeberg, A. J. Mørch, O. M. Selberg. Oslo: Universitetet i Oslo. Slavisk-baltisk avdeling, 1997, pp. 205–220 (Meddelelser 79).
- Osmolovskii, O. N.: *Problema dukhovnogo vozrozhdeniia Rossii v filosofii F. M. Dostoevskogo*, In: Tsentral'naia Rossiia na rubezhe XXI veka: Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, Orel, 2–6 iulia 1995. Orel: 1996, v. 4, pp. 61–66.
- Othman, H.: *Dostoevskij's symbolik*. Finsk tidskrift 232–232, 4 (1992):203–17.
- Ovchinnikova, L. V.: *Narodnye pesni v khudozhestvennom mire F. M. Dostoevskogo*, In: Sintez iskusstv i khudozhestvennaia kul'tura: sbornik nauchnykh trudov. Moskva: MKhPI. 1995, pp. 84–94.
- Ozick, C.: *Dostoyevsky's Unabomber: Raskolnikov Lives On*. New Yorker (February 24 & March 3, 1997):114–21.
- Pacini, G.: *O filosofii Dostoevskogo: esse*. Perevela s ital'ianskogo M. D. Zaretskaia. Moskva: Prometei. 1992. 77p.

- Palacheva, V. V.: *F. M. Dostoevskii i M. A. Voloshin*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 91–95.
- Pamiati Georgiia Mikhailovicha Fridlendera*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 271–2.
- Panaiotov, P.: *Dostoevskii i Kant*. Letopisi 1–2 (1996):105–20.
- Panaiotov, P.: Ruski religiozni mislители. Sofiia: Letopisi, 1994, v. 1. [Dostoevskii, Leont'ev, Solov'ov, Fedorov]
- Panichas, G. A.: *F. M. Dostoevskii and D. H. Lawrence: Their Vision of Evil*, In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 249–275.
- Panshev, N. V.: *Kharakteristika Fed'ki Katorzhnogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 151–54.
- Panshev, N. V.: *Lichnost' prestupnika po Dostoevskomu s pozitsii professional'nogo syshchika*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 187–92.
- Pantelei, I. V.: *Khudozhestvennaia funktsiia bezobrazii v romanakh 'Besy' F. M. Dostoevskogo i 'Peterburg' A. Belogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 154–60.
- Pantelei, I. V.: *Problema prestupleniia i nakazaniia v romane Sologuba 'Tiazhelye sny'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 226–32.
- Paperno, I.: *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997. 319p.
- Paprocki, H.: *Lew i mysz, czyli tajemnica czlowieka*. Zeszyty Karmelitańskie 3 (1995):133–44.
- Pareyson, L.: *Dostoevskij: filosofia, romanzo de esperienza religiosa*. Torino: G. Einaudi, 1993. 237p.
- Paris, B. J.: *Pulkheria Alexandrovna and Raskolnikov, My Mother and Me*, In: Self-Analysis in Literary Study: Exploring Hidden Agendas. D. Rancour-Laferrier, ed. New York: New York University Press, 1994, pp. 111–29.
- Pascal, Pierre.: *Dostoïevski et Dieu: précédé de le Malentendu*, par Frédéric Boyer. Paris: Desclée de Breuwer, 1995. 173p.

- Pauer, J.: *Môže byť človek vo svete Dostojevského cudzincom?* Filozofia 8 (1995):439–41.
- Pavlovic, M.: *Sechs kulturologische Essays: [6] Dostoevskij–der Zerfall des Rituals.* Freibord 77 (1991):90–98.
- Pavlovsky, M.: *Khudozhestvennaia funktsiia grammatiki v prozaicheskoi tekste: (modal'naia chastitsa bylo v proze Dostoevskogo)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 86–93.
- Peace, R.: *Dostoevsky's Notes From the House of the Dead: 'The Literary Construct'*, In: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 1, pp. 239–59. (Stanford Slavic Studies, 4:1)
- Peace, R.: *Dostoevsky's 'Little Hero' and 'The Knight of the Sad Countenance'*. In: Life and Text: Essays in Honour of Geir Kjetsaa on the Occasion of His 60th Birthday. Edited by E. Egeberg, A. J. Mørch, O. M. Selberg. Oslo: Universitetet i Oslo. Slavisk-baltisk avdeling, 1997, pp. 221–238 (Meddelelser 79).
- Peace, R.: *Gogol' i 'Dvoynik' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 501–17.
- Peace, R.: *'Krotkaia' Dostoevskogo: riad vospominanii, vedushchikh k pravde*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 187–94.
- Perché non si crede? La risposta di Dostoevskij.* Paideia 48,1–3 (1993):209–16.
- Pecherskaia, T. I.: *Motiv bludnogo syna v rasskazakh i povestiakh F. M. Dostoevskogo*, In: 'Vechnye' suizhety russkoi literatury: (bludnyi syn i drugie): sbornik nauchnykh trudov. Novosibirsk: RAN. Sibirskoe otделение. Institut filologii, 1996, pp. 78–86.
- Percowicz, J., Franca, S. and C. Pallotta.: *Dostoevski y las cartas marcadas de el jugador de poker.* Buenos Aires: Ediciones de Oro de la Escuela de Yoga de Buenos Aires: Librería Halcón, 1993. 136p.
- Pereiashkin, V. V.: *F. M. Dostoevskii i 'iuzhnaia shkola' v literature SShA. Na materialakh proizvedenii U. Folknera i U. Stajrona*, In: Preemstvennost' v razvitiu literatury: (k probleme vzaimodeistviia i vzaimovliianiia literatur). Piatigorsk: Gos. pedagogicheskii institut inostrannykh iazykov, 1993, pp. 98–108.
- Pereverzev, V. V.: *Dostoevskii*, In: Roman F. M. Dostoevskogo *Prestuplenie i nakazanie* v literaturnoi nauke XX veka: khrestomatiia po istorii russkoi literatury. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1993, pp. 45–53.
- Pereverzev, V. V.: *Dostoevskii i revoliutsiia*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastyakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 525–31.

- Perlina, N.: *Lev Nikolaevich Nekhliudov–Myshkin, ili Kogda pridet Voskresenie*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 188–24.
- Peterson, D. E.: *Richard Wright's Long Journey From Gorky to Dostoevsky*. African American Review 28,3 (1994):375–87.
- Peterson, E. H.: *Fyodor Dostoevsky: God and Passion*, In: Reality and the Vision. P. Yancey, ed. Dallas: Word, 1990, pp. 16–27.
- Petrov, V. M. and S. N. Shepeleva.: *Spektral'nyi mir F. M. Dostoevskogo: (semantiko-kul'turnyi aspekt)*, In: Slovo Dostoevskogo: sbornik statei. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 137–59.
- Petrova, V.: *Chekhov i Dostoevskii–problemut za prestuplenieto*. Bulgarski ezik i literatura 38,1 (1996):14–17.
- Phillips, W.: *Commentary: Dostoevsky*. Partisan Review 63,2 (1996):181–82.
- Pimenov, R. I.: *Spory 'Brat'ev Karamazovykh' o pravde parallel'nykh liniu ili stoit li dostoevskovedam sochiniat' iz Dostoevskogo geometra?* Peterburgskie chteniia 3 (1995):154–63.
- Pishun, S. V.: *V. V. Rozanov i F. M. Dostoevskii*, In his: Sotsial'naia filosofiiia V. V. Rozanova. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo universiteta, 1993, pp. 12–21.
- Pishun, V. K. and S. V. Pishun.: *V. Rozanov i F. Dostoevskii*, In: *Religiia zhizni V. Rozanova*. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo universiteta, 1994, pp. 44–53.
- Pis'ma A. G. Dostoevskoi k M. N. Galkinu-Vraskomu.: Volga 5–6 (1995):124–26.
- Pliakin, A.: *Tolstoi–chitatel' Dostoevskogo: (po materialam iasnopolainskoi biblioteki L. N. Tolstogo)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 106–110.
- Pliushch, L.: *Bunt Dmitriia Karamazenko*. Filosofskaia i sotsiologicheskaiia mysl' 7–8 (1994):105–20.
- Poddubnaia, R. N.: *Malaia proza v 'Dnevnikhe pisatel'ia' i 'Brat'ia Kh Karamazovykh': (Ideino-khudozhestvennye pereklichki i sopriazheniia)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 131–42.
- Poddubnaia, R. N.: *'Sozdateli i tvortsy': ('poema' Ivana i son Aleshi v 'Brat'ia Kh Karamazovykh')*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 192–97.
- Poddubnaia, R. N.: *'Vybrannye mesta iz perepiski s друз'iami' Gogolia i 'Dnevnik pisatel'ia' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 98–108.
- Polianin, D.: *Otkryvaia v sebe*. Slovo 9–10 (1996):21–24.

- Polonskii, V. P.: *Nikolai Stavrogin i roman 'Besy'*, In: Dostoevskii, F. M. *Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki*. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 619–38.
- Pomerants, G.: *Est' li katarsis u Dostoevskogo? Obzor neakademicheskoi kritiki*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 14–24.
- Pomerants, G.: *Pereklichka geroev Dostoevskogo s Buberom*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 71–7. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 462–70]
- Pomerants, G.: *Zamyсел Gogolia i roman Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 82–89.
- Ponomareva, G. B.: *Ivan Karamazov v religioznom opyte Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 51–74.
- Ponomareva, G. B.: *Lozh' na krovi*. Slovo 9–10 (1996):30–37. [Besy]
- Ponomareva, G. B.: *O nedostatochnosti khronikera*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 175–85.
- Popov, K.: *Verbal'nye sredstva izobrazheniia vozglasov v romane 'Besy' F. M. Dostoevskogo*. Chuzhdoezikovo obuchenie 2 (1995):59–70.
- Popov, K.: *Verbal'nye sredstva izobrazheniia vozglasov v romane 'Besy' F. M. Dostoevskogo*. Russian Language Journal 49,162–164 (Winter-Spring-Fall 1995):115–39.
- Popova, A. V.: *Mistika krasoty v khudozhestvenno-filosofskoi sisteme F. M. Dostoevskogo*, In: Religioznye i mifologicheskie tendentsii v russkoi literature XIX veka: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1997, pp. 141–45.
- Popova, A. V.: *Pis'ma chitatel'niis k F. M. Dostoevskomu*, In: Literaturnye otnosheniia russkikh pisatelei XIX-nachala XX v.: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. V. N. Anoshkina et al., eds. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1995, 173–90.
- Pozefsky, P. C.: 'Smoke' as 'Strange and Sinister Commentary on 'Fathers and Sons': Dostoevskii, Pisarev and Turgeniev on Nihilists and Their Representations. Russian Review 54,4 (1995):571–86
- Pozin, M.: *The Evolution of Fedor Dostoevsky's Protagonists as Carriers of Religious Ideas*. MIFLC Review: Journal of the Mountain Interstate Foreign Language Conference 4 (1994):72–80.
- Poznar, W.: *Of Time and Eternity: The Nineteenth-Century Russian Writers*. World & I 7,1 (January 1992):566–83. [Dostoevskii, Tolstoi, Turgeniev]

- Prokhorova, E.: *Neokonchennaiia povest' 'Kartuzov' i ee mesto v obraznoi sisteme Dostoevskogo*. Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures 8 (1995):76–83.
- Przybylski, R. and M. Janion.: *Sprawa Stawrogina*. Warszawa: Sic!, 1996. 87p. (Stanisławska / Interpretacje, 2)
- Pumpianskii, L. V. and N. I. Nikolaev, eds.: *Nevel'skie doklady 1919 goda*. Literaturnoe obozrenie 2,262 (1997):3–19. [reprints from 1919]
- Radulović, L.: *Jezik poetike i njegova simbolika*. Stvaranje 49,8–10 (1994):753–58. [Brat'ia Karamazovy]
- Radulović, L.: *Ljubav veka od zločina*. Stvaranje 50,3–5 (1995):426–33.
- Rakitina, L. M.: *Vidimoe i sokrovennoe v geroiakh F. M. Dostoevskogo i L. Tolstogo*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 132–37.
- Rakov, Iu.: *Perekrestki Peterburga Dostoevskogo*, In his: Peterburg–gorod literaturnykh geroev. Spb: Khimiia, 1997, pp. 81–98.
- Rancour-Laferriere, D.: *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*. New York: New York University Press, 1995. 330p. [Dostoevsky mentioned throughout. See especially 'Dmitrii Karamazov', pp. 84–86 and 'Dostoevsky's Maternal Collective', pp. 234–44.]
- Reeve, F. D.: *Masks of Dostoevsky*. Sewanee Review 103 (1995):459–63.
- Renanskii, A. L.: *Pochemu F. Opiskin borolsia s komarinskim muzhikom? (Foma Fomich kak prorok nravstvennogo vozrozhdeniia)*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 197–208.
- Rice, J. L.: *Freud's Russia: National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 1993. 288p. [Dostoevskii mentioned throughout. See especially 'Dostoevsky in Freud's World', pp. 123–50; 'Dostoevsky and Parricide', pp. 177–99; 'Dostoevsky and anti-semitism', pp. 203–15; 'Dostoevsky and gambling', pp. 190–95.]
- Rice, J. L.: [Response]. Slavic and East European Journal 41,2 (Summer 1997):341–42. [Response to Reuel Wilson's review of the Pevear-Volokhonsky translation of 'Besy'. Cf. SEEJ 40,1 (1996):159–61, for Wilson's review and SEEJ 41,2 (1997):342–3, for Wilson's response to Rice]
- Risunki Fedora Dostoevskogo. Tekst K. A. Barshta. Moskva: Voskresen'ie, 1998. 32p.
- Roalf, P. and Stroll, D. C.: *The Big-House*. Aperture 149 (Fall 1997):48–55. [Excerpts from Dostoevskii's works alongside recent photographs of prisoners.]
- Rohrmoser, G.: Dostojewski, die Antwort der christlichen Kultur auf den Nihilismus. 2. Aufl. Bietigheim/Baden: Gesellschaft für Kulturwissenschaft, 1992. 27p.

- Roman F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie' v literaturnoi nauke XX v. In: Khrestomatiia po istorii russkoi literatury. T. V. Zvereva and N. A. Remizova, comps. Izhevsk: Udmurtskii universitet, 1993. 164p. [All articles individually cited]
- Rood, N.: *Mediating the Distance: Prophecy and Alterity in Greek Tragedy and Dostoevsky's 'Crime and Punishment'*, In: Russian Literature and the Classics. Edited by P. I. Barta, D. H. J. Larmour, P. A. Miller. Amsterdam: Harwood Academic, 1996, 35–58.
- Rosen, N.: *Ivan Karamazov on Killing the Father*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 135–158 (Artes liberales 1).
- Rosen, S.: *Wimp or Faggot? Subjective Considerations in Understanding the Alienation of Dostoevsky's Underground Man*, In: Self-Analysis in Literary Study: Exploring Hidden Agendas. D. Rancour-Laferrier, ed. New York: New York University Press, 1994, pp. 145–77.
- Rosenshiel, G.: *Afterword: The Problems of Gender Criticism: Or, What Is to Be Done About Dostoevsky?* In: A Plot of Her Own: The Female Protagonist in Russian Literature. S. S. Hoisington, ed. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995, pp. 114–27.
- Rosenshiel, G.: 'The Bronze Horseman' and 'The Double': The Depoetization of the Myth of Petersburg in the Young Dostoevskii. *Slavic Review* 55,2 (1996):399–428.
- Rosenshiel, G.: *Chaos, Apocalypse, the Laws of Nature: Autonomy and 'Unity' in Dostoevskii's 'Idiot'*. *Slavic Review* 50 (1991):879–89.
- Rosenshiel, G.: *Dostoevskii's 'The Funeral of the Universal Man' and 'An Isolated Case' and Chekhov's 'Rothschild's Fiddle': The Jewish Question*. *Russian Review* 56,4 (October 1997):487–504.
- Rosenshiel, G.: *Mystery and Commandment in 'The Brothers Karamazov'*. *Journal of the American Academy of Religion* 62,2 (1994):483–508.
- Rosenshiel, G.: *The Realization of the Collective Self: the Rebirth of Religious Autobiography in Dostoevskii's 'Zapiski iz mertvogo doma'*. *Slavic Review* 50 (1991):317–27.
- Ross, Thomas.: 'Glaube, Angst und Lüge.' Was Tocqueville und Dostojewski über unser Jahrhundert vorhersagten. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (28.12.1991).
- Rossosh, G.: *O vere i neverii F. M. Dostoevskogo: (sub)"ektivnye zametki*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 141–60.
- Rothe, H.: *Die Schlucht: Ivan Goutscharov und der 'Realismus' nach Turgenev und vor Dostojewskij (1849–1869)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991. 158p. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 86)

- Rothle, H.: *Dostojewskijs Weg zu seinem 'Gro''sinquisitor'*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 159–204 (Artes liberales 1).
- Rozanov, V. V.: *Belinskii i Dostoevskii*, In his: O pisatel'stve i pisateliakh. Sobranie sochinenii pod obshchei red. A. N. Nikoliukina. Moskva: Respublika, 1995, pp. 592–600.
- Rozanov, V. V.: *Chem nam dorog Dostoevskii? (K 30-letiiu so dnia ego konchiny)*, In his: O pisatel'stve i pisateliakh. Sobranie sochinenii pod obshchei red. A. N. Nikoliukina. Moskva: Respublika, 1995, pp. 529–36.
- Rozanov, V. V.: *Chem nam dorog Dostoevskii? (K 30-letiiu so dnia ego konchiny)*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 270–78.
- Rozanov, V. V.: *Na leksii o Dostoevskom*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 261–70.
- Rozanov, V. V.: *Odnaz iz zamechatel'nykh idei Dostoevskogo*, In his: O pisatel'stve i pisateliakh. Sobranie sochinenii pod obshchei red. A. N. Nikoliukina. Moskva: Respublika, 1995, pp. 487–94.
- Rozanov, V. V.: *Pamiati F. M. Dostoevskogo (28 ianvaria 1881–1906gg.)*, In his: O pisatel'stve i pisateliakh. Sobranie sochinenii pod obshchei red. A. N. Nikoliukina. Moskva: Respublika, 1995, pp. 198–205.
- Rozanov, V. V.: *Razmolvka mezhdu Dostoevskim i Solov'evym*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 251–60.
- Rozanov, V. V.: *Tolstoi i Dostoevskii ob iskusstve*, In his: O pisatel'stve i pisateliakh. Sobranie sochinenii pod obshchei red. A. N. Nikoliukina. Moskva: Respublika, 1995, pp. 205–21.
- Rozanov, V. V.: *VI. Solov'ev i Dostoevskii*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 242–51.
- Rudnicki, A.: *Dostoïevski, ou, L'amour de l'homme*. Traduit du polonais par Jean-Yves Erbel. Bédée: Folle avoine, 1994. 58p.
- Ruttenburg, N.: *Silence and Servitude: Bondage and Self-Invention in Russia and America, 1780–1861*. Slavic Review 51,4 (Winter 1992):731–48. [see especially pp. 743–48, Dostoevsky and Crèvecoeur]
- Ryklin, M.: *Russkaia ruletka*. Iskusstvo kino 9 (1995):60–70. [Igrok]

- Ryl'kova, G. S.: *Zhazhda stradanii*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 41,1 (1997):37–50.
- '*S podlinnym uvazheniem k geniui Dostoevskogo...* ': *Interv'iu s akademikom RAN G. M. Fridlenderom*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 5–20. [cf. *Dostoevskii v kontse XX veka*, pp. 9–30]
- Sabirov, V.: *Otkrovenie serdtsa 'Son smeshnogo cheloveka' F. M. Dostoevskogo v traditsii russkogo filosofstvovaniia*. *Bezhin lug* = *Bejine lougue* 2 (1995):124–35.
- Sadzinski, E.: *Miedzy czlowiekiem z podziemia a smiesznym czlowiekiem*. *Zeszyty naukowe Akademii Rolniczej we Wroclawiu*. *Nauki humanistyczne* 1 (1995):19–31.
- Sadzinski, E.: *Przypadek pewnego nihilisty*. *Zeszyty naukowe Akademii Rolniczej we Wroclawiu*. *Nauki humanistyczne* 1 (1995):7–18.
- Safonov, A. A.: *O printsipakh formirovaniia zhilishcha v narodnom zodchestve i arkhitekture*. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii*. *Stroitel'stvo*. 7–8 (1994):78–85. [see pp. 79–81]
- Salzmann-Čelan, M.: *Glembajevy i Karamazovi*. *Wiener slavistisches Jahrbuch* 38 (1992):179–86.
- Saraskina, L. I.: '*Besy*' i *Russkaia Tragediia*, In: *Dostoevskii*. F. M. *Besy*. Roman v trekh chastiakh. *Besy*: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 435–59.
- Saraskina, L. I.: *Fedor Dostoevskii: Odolenie demonov*. Moskva: Soglasie, 1996. 462p.
- Saraskin, L. I.: *Khudozhestvennaia ulika v 'Besakh'*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 134–53.
- Saraskina, L. I.: *Poema o Velikom inkvizitore kak literaturno-filosofskaia improvizatsiia na zadannuiu temu*. In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 125–40. [cf. *Dostoevskii v kontse XX veka*, pp. 270–88]
- Saraskina, L.: *Predchuvstvie siuzheta*. *Knizhnoe obozrenie* 15 (1996):8–9. [Excerpt from a forthcoming book on *Dostoevskii*]
- Saraskina, L. I.: *Sistema vsegdashnego dolga*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 41–56.
- Sarbash, L. N.: *Problema chelovecheskogo 'nichtozhestva' v tvorchestve I. S. Turgeneva i F. M. Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 160–63.

- Sarbash, L. N.: *Problema 'vosstanovleniia pogibshogo cheloveka' v romane F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 208–11.
- Sato, Iu. and Tunimanov, V.: *Kniga o Dostoevskom i klassicheskoi iaponskoi literature novogo vremeni*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 227–32. [About T. Kinoshita's Iaponskaia literatura novogo vremeni i Dostoevskii. Iokogama: 1993]
- Sato, Ia. and Tunimanov, V. A.: *Kniga o Dostoevskom i klassicheskoi iaponskoi literature novogo vremeni*. Russkaia literatura 2 (1995): 263–67. [About T. Kinoshita's Iaponskaia literatura novogo vremeni i Dostoevskii. Iokogama: 1993]
- Satonski, D. W.: *Seelenverwandtschaft: Dostojewskij und die österreichische Literatur*, In: Lauter Einzelfälle: Bekanntes und Unbekanntes zur neueren österreichischen Literatur. K. F. Auckenthaler, ed. Bern: P. Lang, 1996, pp. 77–82. (New Yorker Beiträge zur österreichischen Literaturgeschichte, 5)
- Saver, J. L. and Rabin, J.: *The Neural Substrates of Religious Experience*. Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences 9,3 (Summer 1997):498–510.
- Schönle, A.: *Reflexives From Dostoevsky's Underground: Applied Linguistics and Narratology*, In: Harvard Studies in Slavic Linguistics 1 (1990):319–34.
- Schulz, C.: *Mentor Mephisto: Goethe-Repliken in Dostoevskij's Erzählung 'Krotkaja'*. Zeitschrift für Slawistik 41,2 (1996):127–40.
- Sedelnikov, G.: *Rozhdenie opery. Ob istorii sozdaniiia opery 'Bednye liudi'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 125–47.
- Sedov, A. F.: *Motiv 'zolotogo veka' v tvorchestve F. M. Dostoevskogo 1870-kh godov*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 211–13.
- Sedov, A. F.: *Zhitiinaia orientatsiia' v strukture romana F. M. Dostoevskogo*, In: Aktual'nye problemy filologii i ee prepodavaniia: Materialy mezhvuzovskoi nauchnoi konferentsii. Saratov: Izd-vo Saratovskogo pedagogicheskogo instituta, 1996, v. 1, pp. 21–22.
- Semak, O.: *'Człowiek z podziemia' Dostojewskiego jako filozof postmodernizmu*. Fraza 9 (1995):107–11.
- Semak, O.: *Dostojevského 'človek z podzemia' ako filozof postmoderny*. Filozofia 8 (1995):442–45.
- Semak, O.: *Záhada Rodiona Raskol'nikova*. Filozofia 8 (1995):423–31.
- Sendich, M.: *English Translations of Dostoevsky's 'Idiot': the Anatomy of a Translator's Stumbling Blocks*. Russian Language Journal 159–161 (1994):215–43.

- Serebriakova, A.: *Izverg svoego Otechestva ili Zhizn' Mikhaila Bakunina, 1814–1876*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 117–40.
- Seredenko, I. I.: *Liubov' v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhtsional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 82–83.
- Seredenko, I. I.: *O nekotorykh osobennostiakh povestvovaniia v romanakh F. M. Dostoevskogo 1860-kh godov*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 137–46.
- Sergun, E. L.: *Voprosy gosudarstva i prava v tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Istoriia gosudarstvennykh uchrezhdenii, pravovykh institutov i politicheskikh vozrenii. Red. koll. N. V. Akchurina. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta, 1988, pp. 147–60. (Aktual'nye problemy istoriko-pravoi nauki, 3)
- Serman, I. Z.: *Dostoevskii i Gete*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 46–57.
- Serman, I. Z.: *Dva opyta kommentirovaniia*, In: Novye bezdelki: sbornik statei k 60-letiiu V. E. Vatsuro. S. I. Panov, red. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 1995–1996, pp. 411–14. (Novoe literaturnoe obozrenie. Nauchnoe prilozhenie, 6) [*Spor o Mozaika*, pp. 411–13; *Dostoevskii i Dmitrii Pisarev*, pp. 413–14.]
- Shadrina, A. S.: *Dvadsat' dva dnia iz zhizni F. M. Dostoevskogo: g. Kuznetsk, 1856–1857 gg.* Novokuznetsk: Izd-vo Kuznetskaia krepost', 1995, 155p.
- Shaikevich, A. Ia.: *Differentsial'nye chastotnye slovari i izuchenie iazyka Dostoevskogo: (na primer romana 'Idiot')*, In: Slovo Dostoevskogo: sbornik statei. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 195–253.
- Shaikevich, A. Ia.: *Komponenty rechevoi kharakteristiki personazhei: (Analiz individual'nykh stilisticheskikh slovarei)*, In: Filologicheskii sbornik: k 100-letiiu so dnia rozhdeniia akademika V. V. Vinogradova. Moskva: RAN. Institut russkogo iazyka, 1995, pp. 393–401.
- Shaikevich, A. Ia.: *Personazhi romana Idiot v lingvostatisticheskom osveshchenii*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 214–15.
- Shaikevich, A. Ia. and N. A. Rebetskaia.: *Postroenie leksicheskogo prostranstva personazhei Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 244–45.

- Shapiro, M.: *Structural Analogies and the Sign Function in Dostoevsky*. *Elementa* 2,2 (1995):131–46.
- Shapiro, Michael and Marianne Shapiro.: *Traces of Puškin and Other Russian Classics in 'The Petty Demon'*, In: Alexander Lipson: In Memoriam. Editorial committee, C. E. Gribble et al. Columbus: Slavica, 1994, pp. 250–75. [Dostoevskii, Pushkin, Sologub]
- Shaw, J. T.: *On Dostoevskii's 'Crime and Punishment'*, In his: Pushkin Poems and Other Studies. Los Angeles: C. Schlacks, 1996, pp. 181–99. (Shaw, J. T. Collected Works, 2)
- Shchennikov, G. K.: *Ivan Karamazov–russkii Faust*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 5–33. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 298–329]
- Shchennikov, G. K.: *Mysl' natsional'naiia v romane 'Brat'ia Karamazovy' i funktsii povestvovaniia v stsenakh dvukh sudov*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 164–70.
- Shchennikov, G. K.: *'Russkaia ideia' F. M. Dostoevskogo v interpretatsii N. A. Berdiaeva*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 11–20.
- Shchittsova, T. V.: *Dostoevskii i Kirkegor*, In: Russkaia kul'tura na mezkhkonesional'nykh perekrestkakh: tezisy dokladov i vystuplenii na mezhdunarodnoi konferentsii. Moskva: Rossiiskii mezhevuzovskii tsentr po russkoi filosofii i kul'ture, Kafedra filosofii MAI, 1995, pp. 111–12.
- Shchukin, V. G.: *Spasitel'nyi krov': o nekotorykh mifopoeticheskikh istochnikakh slavianofil'skoi kontseptsii Doma*. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 39,1–2 (1994):101–16. [Dostoevskii i Aksakov]
- Sheed, W.: *Lighten Up, Mr. Dostoevsky*. *Commonweal* 121,16 (23 September 1994): 31. [Review of Brothers Karamazov, Moby Dick, The Red and the Black, The Pickwick Papers]
- Shelton, R.: *'Wie Schimpfworte unter Freunden': Kafka's 'Trial' As an Artistic Response to Dostoyevsky's 'Crime and Punishment'*. *Tennessee Philological Bulletin*: 31 (1994):22–30.
- Shepeleva, S. N.: *'Strakh' v Besakh: (Osobennosti sochetaemosti)*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 216–19.
- Sherdakov, A. N.: *M. M. Bakhtin o sootnoshenii khudozhestvennoi formy i filosofskogo soderzhaniia romanov F. M. Dostoevskogo*, In: M. M. Bakhtin i gumanitarnoe myshlenie na poroge XXI veka: tezisy III Saranskikh mezhdunarodnykh bakhtinskikh chtenii. Saransk: Izd-vo Mordovskogo universiteta, 1995, v. 1, pp. 224–26.

- Shestopalova, G. A.: *Bibleiskaia tema v romane F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 219–21.
- Shestopalova, G. A.: *G. R. Derzhavin i F. M. Dostoevskii*, In: Derzhavinskii sbornik. Novgorod: Novgorodskoe otel. Rossiiskogo fonda kul'tury. Novgorodskii gos. obedinennyi muzei-kzapovednik, 1995, pp. 36–48.
- Shestopalova, G. A.: *Traditsii narodnogo skaza v romane F. M. Dostoevskogo 'Bednye liudi'*, In: Literaturnye otnosheniia russkikh pisatelei XIX-nachala XX v.: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. V. N. Anoshkina et al., eds. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1995, pp. 130–48.
- Shestopalova, G. A.: *'Vse zamutilos! Gde zhe obetovanie...': (Khristianskie idei i simvoly v romane F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie')*, In: Religioznye i mifologicheskie tendentsii v russkoi literature XIX veka: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1997, pp. 127–36.
- Shestopalova, G. A.: *'Vse zhivet na zemle kasaniem tainstvennym miram inym...'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 245–48.
- Shestov, L.: *Dostoevskii i Nitsshe*, In his: Sochineniia. Moskva: Raritet, 1995, pp. 15–175.
- Shestov, L.: *Dostoevskii i Nitsshe*, In his: Sochineniia v dvukh tomakh. Tomsk: Vodolei, 1996, v. 1, pp. 317–464.
- Shestov, L.: *Preodolenie samoochevidnosti: (K stoletiiu rozhdeniia F. M. Dostoevskogo)*, In: Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 461–537.
- Shimizu, T.: Dosutoefusuki–noto: *tsumi to batsu no sekai*. Fukoka-shi: Kyushu Daigaku Shuppankai, 1996. 413p. [Crime and Punishment]
- Shkuratov, V. A.: *Dvoiuiki. Epizod pis'mennoi mental'nosti XIXv.*, In: Rossiiskoe soznanie: psikhologiiia, fenomenologiiia, kul'tura: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Samara: Izd-vo SamGPI, 1995, pp. 124–212.
- Shlapentokh, D.: *Dostoevsky, Darwinism and Fedorovism*. Rusistika 2 (Dec. 1990):3–9.
- Sholomova, T. V.: *Dostoevskii i Svedenborg*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 248–51.

- Shrayer, M. D.: *Metamorphoses of 'bezobrazie' in Dostoevskij's 'The Brothers Karamazov': Maksimov-von Sohn-Karamazov*. *Rusistika* 10 (1994):93–108.
- Shteir, R. B.: *Dostoevsky's Conversion*. *American Theatre* 11,9 (1994):14–18.
- Sidel'nikova, O. V.: *Perepiska F. M. Dostoevskogo i A. N. Maikova: (k voprosu ob istoricheskikh i sotsial'no-politicheskikh vzgliadakh pisatelja)*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 89–90.
- Sidorov, E. Iu.: *Vystuplenie ministra kul'tury Rossiiskoi Federatsii*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 7–8.
- Sidorov, G. O.: *Lemmatizatsiia v avtomatizirovannoi sisteme postroeniia slovarei iazyka pisatelei*, In: *Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996, pp. 266–300.
- Siganos, A.: *La Solitude du violent: Trois moments-clefs chez Dostoïevski, Le Clezio et Lispector*, In: *Solitudes: Ecriture et representation*. A. Siganos, ed. Grenoble: ELLUG, 1995, pp. 123–30.
- Simons, J. D.: *Kontseptsiiia krasota u Shillera i Dostoevskogo*. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 9: Filologiiia* 9,2 (1996):77–86.
- Simons, J. D.: *The Sublime in Schiller and Dostoevsky*. *Germano-Slavica* 7,2–8,1 (1992–1993):53–66.
- Siniakova, L. N.: *Slavianskii vopros i polemika so L'vom Tolstym v 'Dnevnikhe pisatelja' F. M. Dostoevskogo za 1877 god*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 87–88.
- Sirotkina, E. S.: *Metodologicheskie printsipy A. P. Skaftymova i M. M. Bakhtina v rabotakh o F. M. Dostoevskom*, In: *Filologiiia: nauchnyi sbornik, posviashchennyi pamiati Anatoliiia Mikhailovicha Bogomolova*. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta, 1996, pp. 166–68.
- Sivolap-Kaftanova, I. I.: *Znakomstvo F. M. Dostoevskogo so Shveitsariiei (1862 i 1863 gg.)*, In: *Rossiiia i Shveitsariiia: razvitie nauchnykh i kul'turnykh sviazei: po materialam dvustoronnikh kollokviumov istorikov Rossii i Shveitsarii*. Moskva: RAN. Institut vseobshchei istorii. Natsional'nyi komitet rossiiskikh istorikov, 1995, pp. 77–90.
- Skaza, A.: *F. M. Dostojevski v slovenski literarni kritiki in literarni vedi*. *Seminar slovenskega jezik, literature in kulture* 32 (1996):175–87.
- Skaza, A.: *'Poema' v ponimanii i tvorcestve F. M. Dosotevskogo*. *Slavisticna revija* 41,2 (1993):231–36.

- Skaza, A.: *Traditsii Gogolia i Dostoevskogo i poema 'Moskva-Petushki' Venedikta Erofeeva*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya 9,4 (1995):26–31.
- Skvortsov, A.: *Dostoevskii i Nitshe o Boge i bezbozhii*. Oktiabr' 11 (1996):142–54.
- Skvortsova, A. I.: *Evgenii Zamiatin o F. M. Dostoevskom*, In: Materialy XII nauchnoi konferentsii professorsko-prepodavatel'skogo sostava Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta, 12–21 aprelia 1995 goda. Volgograd: Volgogradskii gos. universitet, 1995, pp. 404–408.
- Skvortsova, A. I.: *Tsitaty iz proizvedenii F. M. Dostoevskogo v romane Evgenia Zamiatina 'My'*, In: Materialy XI nauchnoi konferentsii professorsko-prepodavatel'skogo sostava Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta, 18–22 aprelia 1994 goda. Volgograd: Volgogradskii gos. universitet, 1994, pp. 397–401.
- Slizina, I. A.: *Traditsii ortodoksal'noi i apokrificheskoi religioznoi literatury v romane F. M. Dostoevskogo 'Idiot'*, In: Literatura i filosofii: Sbornik nauchnykh trudov. Sverdlovsk: Ural'skii gos. universitet, 1994, pp. 53–68. (Russkaia literatura 1870–1890 godov)
- Slovo Dostoevskogo: sbornik statei*. Pod red. Iu. N. Karaulova. Moskva: Institut russkogo iazyka RAN, 1996. 304p. [All articles individually cited]
- Smirnov, I. P.: *Nigilizm, antinigilizm i 'Besy' Dostoevskogo*, In his: Psikhodiakhronologika: Psikhistoriia russkoi literatury ot romantizma do nashikh dnei. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 1994, pp. 106–130.
- Smirnov, I. P.: *Preodolenie literatury v 'Brat'ia Karamazovykh' i ikh ideinye istochniki*. Die Welt der Slaven 41,2 (1996):275–98.
- Smirnov, V. A.: *Semantika obraza kamnia v romane F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 163–64.
- Smirnov, V. A.: *Semantika obraza Khromonozhki v romane F. M. Dostoevskogo 'Besy'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 213–21.
- Smirnova, V. V.: *Formirovanie zhanrovyykh priznakov obshchestvennogo romana v 'Besakh' F. M. Dostoevskogo: (ot chernovykh nabroskov k okonchatel'noi redaktsii)*, In: Literatura i filosofii: Sbornik nauchnykh trudov. Sverdlovsk: Ural'skii gos. universitet, 1994, pp. 102–10.
- Smirnova, V. V.: *Zametki o prostote i uproshchennosti v 'Dnevnikhe pisatel'ia' F. M. Dostoevskogo*, In: Aktual'nye problemy filologii i ee prepodavaniia: Materialy mezhvuzovskoi nauchnoi konferentsii. Saratov: Izd-vo Saratovskogo pedagogicheskogo instituta, 1996, v. 1, pp. 67–68.

- Smith, D. R.: *Dostoevsky and Conrad*. *Conradian* 15,2 (1991):1–11.
- Sokhriakov, Iu. I.: *Blagostnyi dukh sobornosti: O sobornom kharaktere russkogo khudozhestvenno-filosofskogo myshleniia*. Moskva 10 (1995):168–173.
- Sokhriakov, Iu. I.: *Solzhenitsyn i Dostoevskii*, In: *Dostoevskii i sovremennost'*: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 164–67.
- Sokolova, I.: *Muziga milestiba*. *Izglitiba un kultura* 19,2491 (16 maijs 1996):23. [Z. Maurina and Dostoevskii]
- Sokolowska, K.: *The Social Axiology of 'The Secret Agent' by Conrad and 'The Devils' by Dostoevsky*. *Kwartalnik neofilologiczny* 4 (1993):321–34.
- Sokolowska, K.: *Verloc and Stavrogin: Two Versions of Personality Disintegration*. *Essays in Poetics* 19,2 (1994):34–44.
- Sokolowska, K.: *The Visions of Society in 'The Secret Agent' by Conrad and 'The Devils' by Dostoevsky*. *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska. Sectio FF: Philologiae* 11 (1993):149–59.
- Sokurov, A.: *'Ia byl uveren, chto kartina pogibla...'*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obschestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 148–51.
- Solov'ev, E.: *Dostoevskii: ego zhizn' i literaturnaia dieiatel'nost': biograficheskii ocherk*, In: *Dostoevskii*. Ostrovskii. Saltykov-Shchedrin. Lev Tolstoi. Spb: LIO Redaktor, 1996, pp. 1–86. [A reprint of Solov'ev's 1891 monograph]
- Solov'ev, Vl. S.: *Rech', skazannaia na Vysshikh zhenskikh kursakh 30 ianvaria 1881 g. po povodu smerti F. M. Dostoevskogo*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 29–32.
- Solov'ev, Vl. S.: *Reden über Dostojewskij*. U. Konovalenko, L. Müller, übers. Mit einem Nachwort *Dostojewskij und Solowjew* von L. Müller. München: Wewel, 1992. 132p. (Quellen und Studien russischen Geistesgeschichte, 12)
- Solov'ev, Vl. S.: *Tri rechi v pamiat' Dostoevskogo, 1881–1883*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 32–67.
- Solzhenitsyn, A. I.: *Vystuplenie*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*: Al'manakh. Spb: Obschestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 9.
- Sorokin, V.: *Dostoevsky-trip: (p'esa)*. Moskva: Obscuri viri, 1997. 58p.
- Stanton, L. J.: *The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination: Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and Others*. New York: P. Lang, 1995. 307p. (Middlebury Studies in Russian Language and Literature, 3)

- Starosel'skaia, N.: 'Byvaiut strannye sblizhen'ia...': (*Odnia iz versii puti Alekseia Karamazova*), In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 539–56. [cf. Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 58–73]
- Starosel'skaia, N.: 'Dlia chego ty menia ispytuesh'?...': *O trekh instsenirovках po proizvedeniiam F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 223–30.
- Starosel'skaia, N.: *Filosoficheskaia raschlenenka: (O spektakle 'Karamazovy i ad'. P'esa Nikolaia Klimontovicha po motivam romana 'Brat'ia Karamazovy' F. M. Dostoevskogo. Rezhisser-postanovnik Valerii Fokin. Teatr 'Sovremennik', 1996g.)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 253–55.
- Starosel'skaia, N.: *Ideia ne vinovata...*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 268–71. [Liubimov's theatrical production of Podrostok]
- Starosel'skaia, N.: 'Na mne net grekhov...': *Kama Ginkas chitaet 'Prestuplenie i nakazanie' v 1994 godu*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 161–65.
- Starosel'skaia, N.: *Splosh' opravdyvat' ved' eto legko...*: *F. M. Dostoevskii. 'Idiot': Roman v trekh spektakliakh: (teatral'naia versiiia Sergeia Zhenovicha). Spektakli Moskovskogo dramaticheskogo teatra na Maloi Bronnoi*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 187–92.
- Steinberg, A. Z.: *Dostoevskii kak filosof*. Voprosy filosofii 9 (1994):186–96.
- Steiner, G.: Tolstoj of Dostoevski: een oefening in de oude kritiek. Amsterdam: Bakker, 1992. 363p.
- Steiner, G.: Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism. 2d ed. New Haven: Yale University Press, 1996. 368p.
- Stepanian, E.: 'Ioann-Predtechenskaia tema' v 'Brat'ia Karamazovykh', In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 72–6.
- Stepanian, E.: *O pravde velikoi i vsiakoi*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 129–42.
- Stepanian, K.: *Dialog s Dostoevskim*. Znamia 2 (1996):234–36.
- Stepanian, K.: *Dolgozhdannaiia vstrecha*. Znamia 8 (1996):237–38.
- Stepanian, K.: *Dostoevskii v kontse XX veka*. Literaturnaia gazeta 28 (1996):6.
- Stepanian, K.: *Gogol' i Dostoevskii: dialogi na granitse kludozhestvennosti*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 141–51. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 518–38]

- Stepanian, K.: *Gogol' v 'Dnevnikе pisatel'ia' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 63–71.
- Stepanian, K.: *K ponimaniuu 'realizma v vysshem smysle'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 28–35.
- Stepanian, K.: *O khudozhestvennosti russkoi literatury: (Razmyshleniia nad 'Vybrannyimi mestami iz perepiski s druž'iami' N. V. Gogolia i 'Dnevniki pisatel'ia' F. M. Dostoevskogo)*. Grani 47,163 (1992):142–57.
- Stepanov, A. V.: *Stil' iazyka Dostoevskogo*. Russkii iazyk v shkole 4 (1996):66–73.
- Stepun, F. A.: *'Besy' i bol'shevistskaia revoliutsiia*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 683–95.
- Stoichita, V. I.: *Ein Idiot in der Schweiz: Bildbeschreibung bei Dostojewski*, In: Beschreibungskunst–Kunstbeschreibung: Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart. G. Boehm, H. Pfotenhauer, eds. München: Wilhelm Fink Verlag, 1995, pp. 425–44.
- Strada, V.: *Moskva–Peterburg–Moskva*, In: Lotmanovskii sbornik. Moskva: ITS-Garant, 1995, v. 1, pp. 503–515.
- Strauss, W. A.: *Dostoevsky: The 'Double' Precursor*. Helios 47,1 (1990):121–28. [René Girard and Dostoevskii]
- Sukhova, A. V.: *Mifopoeticheskie i fol'klornye traditsii v povesti F. M. Dostoevskogo*, In: Filologicheskie shtudii: sbornik nauchnykh trudov. S. L. Strashnov et al., eds. Ivanovo: Ivanovskii gos. universitet, 1995, pp. 22–26.
- Suttermann, M.-T.: *Dostoïevski et Flaubert: écritures d'épilepsie*. Paris: Presses universitaires de France, 1993. 268p.
- Svas'ian, K.: *Dostoevskii i nest' emu kontsa*. Novaia Rossiia = New Russia 4 (1995):161–76.
- Sviderskii, B.: *Dostoevskii Gombrovicha*. Diapazon 1 (1993):387–94.
- Svintsov, V. I.: *Dostoevskii i deti: (K probleme [...])*. Filosofskie nauki 1–3 (1993):114–25.
- Syrkin, A. Ia.: *Put' ubiitsy ('Prestuplenie i nakazanie')*, In his: Spustit'sia, chtoby voznestis' = To Descend in Order to Rise. Ierusalim: Ierusalimskii universitet, Tsentr po izucheniiu slavianskikh iazykov i literatur, 1993, pp. 66–86.
- Syrovatko, L. V.: *'Potriasiushchee vpechatlenie: Makar Ivanov'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 167–72.
- Syrovatko, L. V.: *'Slezinka rebenka': teoditseia L. N. Tolstogo i F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 151–60.

- Syrovatko, L. V.: *'Zhivopis' slovom' v 'Podrostke': portret, peizazh, ikona*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 222–23.
- Tafintsev, A. I.: *Religiia kak khudozhnitsa spaseniia ili Dostoevskii u Florenskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 223–33.
- Tafintsev, A. I.: *Sovest' i svoboda: do i posle Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 193–96.
- Takakhasi, S.: *Dostoevskii i 'Gore ot uma' s tochki zreniia problemy sovesti*, In: Japanese and Korean Contributions to the IXth International Dostoevsky Symposium, 30 July-6 August 1995, Kartause Gaming, Austria. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1995, pp. 8–17. (Slavic Research Occasional Papers, 59. Special Issue)
- Takakhasi, S.: *Dostoevskii i 'Gore ot uma': (s tochki zreniia problemy sovesti)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 118–26.
- Tamarchenko, N. D.: *O zhanrovoi strukture 'Prestupleniia i nakazaniia': (K voprosu o tipe romana u Dostoevskogo)*, In: Roman F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie' v literaturnoi nauke XX veka: khrestomatiia po istorii russkoi literatury. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1993, pp. 126–47.
- Tamarchenko, N. D.: *Russkii roman i problema teoditsei*. Slavia orientalis 43,3 (1994):311–24. [Prestuplenie i nakazanie and Voina i mir]
- Tarasov, A. B.: *Skhodstvo i razlichie v istolkovanii nravstvenno-filosofskoi problematiki v 'Dnevnikhe pisatel'ia' Dostoevskogo i v dnevnikakh Tolstogo*. In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 172–76.
- Tarasov, B. N.: *Dve Evropy Dostoevskogo*. Literatura v shkole 4 (1996):4–23.
- Tarasov, B. N.: *Dve Evropy Dostoevskogo*. Literaturnaia ucheba 6 (1994):123–47.
- Tarasov, B. N.: *Khudozhestvennoe zaveshchanie Dostoevskogo*. Moskovskii vestnik 1 (1995):156–82.
- Tarasov, B. N.: *Problema lichnosti i metafizika istoricheskoi pamiaty v mysli Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 177–83.

- Tarasov, F. B.: *Apokalipsis v romane F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 126–33.
- Tarasov, F. B.: *K voprosu o evangel'skikh osnovaniakh 'Brat'ev Karamazovykh'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 62–71. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 330–42]
- Tarasov, F. B.: *K voprosu o Evangel'skikh osnovaniakh 'Brat'ev Karamazovykh'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 183–92.
- Tarasov, F. B.: *O nekotorykh evangel'skikh pometaKh Dostoevskogo v sviazi s romanom 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 55–61.
- Telegin, S. M.: *Mif Dostoevskogo*, In his: *Filosofiia mifa*. Moskva: Obshchina, 1994, pp. 40–87.
- Telegin, S. M.: *Mifologicheskie motivy v tvorchestve pisatelei 60–80-kh godov XIX veka: (F. M. Dostoevskii, M. E. Saltykov-Shchedrin, N. S. Leskov)*, In: *Literaturnye otnosheniia russkikh pisatelei XIX-nachala XX v.: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. V. N. Anoshkina et al., eds. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1995, pp. 148–62.
- Telegin, S. M.: *Religiozno-utopicheskii mif F. M. Dostoevskogo*, In: *Religioznye i mifologicheskie tendentsii v russkoi literature XIX veka: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii universitet, 1997, pp. 146–56.
- Telegin, S. M.: *Zhizn' mifa v khudozhestvennom mire Dostoevskogo i Leskova*. Moskva: Karera, 1995. 96p.
- Ter-Gukasova, T. A.: *V mire Dostoevskogo*. Moskva: Titul, 1994. 56p.
- Terletskii, A. D.: *F. M. Dostoevskii. 'Idiot'*, In: *Slovar' literaturnykh personazhei*. Moskva: Moskovskii litsei, 1996, v. 2, pp. 18–39.
- Terletskii, A. D.: *F. M. Dostoevskii. 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: *Slovar' literaturnykh personazhei*. Moskva: Moskovskii litsei, 1996, v. 2, pp. 3–17.
- Terras, V.: *Dostoevsky's Style: Some Observations with Examples Mostly from 'The Brothers Karamazov'*. In: *'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskij's letzter Roman in heutiger Sicht*. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 121–134 (Artes liberales 1).
- Thompson, D. O.: *Lise Khokhlovskaya: shaliuna/besenok*, In: *O Rus! Studia litteraria Slavica in Honorem Hugh McLean*. Edited by Simon Karlinsky, James L. Rice, Harry P. Scherr. Oakland, CA: Berkeley Slavic Specialities, 1995, pp. 281–97.

- Tiapugina, N. Iu.: Poetika F. M. Dostoevskogo i simboliko-mifologicheskii aspekt. Saratov: Izd-vo Saratovskogo pedagogicheskogo instituta, 1996. 100p.
- Tiapugina, N. Iu.: *Problema finala: (Po romanu F. M. Dostoevskogo 'Idiot')*, In: Aktual'nye problemy filologii i ee prepodavaniia: Materialy mezhdvuzovskoi nauchnoi konferentsii. Saratov: Izd-vo Saratovskogo pedagogicheskogo instituta, 1996, v. 1. pp. 15–20.
- Tiapugina, N. Iu.: Roman F. M. Dostoevskogo 'Idiot': Opyt interpretatsii.. Saratov: Izd-vo Saratovskogo pedagogicheskogo instituta, 1995. 101p.
- Tiapusheva, E.: *Moi Dostoevskii*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4. 1995, pp. 162–3.
- Tikhomirov, B. N.: 'A vpechatlenie bylo poistine neobychnoe...': (pis'mo F. D. Samarina o Pushkinskoi rechi Dostoevskogo), In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 251–55.
- Tikhomirov, B. N.: *Dostoevskii tsitiruet Evangelie: (Zametki tekstologa)*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 189–94.
- Tikhomirov, B. N.: *F. M. Dostoevskii o smerti i bessmertii*, In: Zhizn'. Smert'. Bessmertie: Materialy nauchnoi konferentsii. Red., sost. A. V. Kononov.. Spb: Gos. muzei istorii religii; Obrazovanie, 1993, pp. 84–85.
- Tikhomirov, B. N.: *Ieromonakh Anikita (v miru kniaz' S. A. Shirinskii-Shikhmatov) v tvorcheskikh zamyslakh Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 202–15.
- Tikhomirov, B. N.: *Iz nabliudeniia nad romanom 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 232–46.
- Tikhomirov, B. N.: *Izдание otkryvaiushchee novye vozmozhnosti v izuchenii romana F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 233–48. [About A Concordance to Dostoevsky's 'Crime and Punishment'. Saporu, Japan: The Slavic Research Center, Hokkaido University, 1994]
- Tikhomirov, B. N.: *K osmysleniiu glubinnoi perspektivy romana 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2. 1994, pp. 25–41. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 251–69]
- Tikhomirov, B. N.: 'Nasha vera v nashu russkuiu samobytnost': k voprosu o 'russkoi idee' v publitsistike Dostoevskogo), In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 108–24.
- Tikhomirov, B. N.: *O vremeni smerti Dostoevskogo: (istochnikovedcheskii paradoks)*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6. 1996, pp. 87–90.

- Tikhomirov, B. N.: *Po povodu zametok doktora istoricheskikh nauk Professora S. V. Belova 'O spravochnykh rabotakh k 'Polnomu sobraniu sochinenii' F. M. Dostoevskogo'*. Russkaia literatura 4 (1996):184–95. [cf. Belov's article, pp. 177–83]
- Timashova, O. V.: *Komicheskoe v proizvedeniiakh F. M. Dostoevskogo 1840-kh godov*, In: Filologiya: nauchnyi sbornik, posviashchennyi pamiati Anatoliiia Mikhailovicha Bogomolova. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta, 1996, pp. 169–71.
- Timofeev, A. G.: *M. Kuzmin v polemike s F. M. Dostoevskim i A. P. Chekhovym: (Kryl'ia)*, In: Serebrianyi vek v Rossii: izbrannye stranitsy. Moskva: Radiks, 1993, pp. 211–220.
- Timofeev, A. G.: *M. Kuzmin v polemike s F. M. Dostoevskim i A. P. Chekhovym: (literaturnaia predystoriia tsentral'nogo geroia 'Kryl'ev')*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 41,1 (1997):51–60.
- Todd, W. M.: *'Brat'ia Karamazovy' i poetika serilizatsii*. Russkaia literatura 4 (1992):32–8.
- Todd, W. M.: *Contexts of Criticism: Reviewing 'The Brothers Karamazov' in 1879*, In: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Edited by Edward J. Brown et al. Stanford: Stanford University, Department of Slavic Languages and Literatures, 1991, v. 1, pp. 293–310. (Stanford Slavic Studies, 4:1)
- Todd, W. M.: *Dostoevsky's Russian Monk in Extra-Literary Dialogue: Implicit Polemics in 'Russkii vestnik', 1879–1881*, In: Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; London: University of California Press, 1995, v. 2 [Russian Culture in Modern Times. Edited by R. P. Hughes and I. Paperno], pp. 124–33. (California Slavic Studies, 17)
- Todd, W. M.: *On the Uses and Abuses of Narrative in 'The Brothers Karamazov'*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 75–88 (Artes liberales 1).
- Tograsheva, M.: *Portret v Dnevnike pisatelja F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 84–86.
- Togulev, V. V.: *K istoriografii 'vergunovskogo passazha'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 14–15.

- Toporov, V. N.: *‘Gospodin Prokharchin’: Popytka istolkovaniia. K analizu peterburgskoi povesti Dostoevskogo*, In: Mif, ritual, simvol, obraz: Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe. Moskva: Progress, Kultura, 1995, pp. 112–92.
- Toporov, V. N.: *Mikhail Mikhailovich Dostoevskii po materialam rukopisnogo otdela Gosudarstvennoi Publichnoi biblioteki*, In: Filologicheskii sbornik: k 100-letiiu so dnia rozhdeniia akademika V. V. Vinogradova. M. V. Liapon et al., eds. Moskva: Institut russkogo iazyka. 1995, pp. 369–81.
- Toporov, V. N.: *O strukture romana Dostoevskogo v sviazi s arkhainymi skhemami mifologicheskogo myshleniia (‘Prestuplenie i nakazanie’)*, In: Mif, ritual, simvol, obraz: Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe. Moskva: Progress, Kultura, 1995, pp. 193–258.
- Toporov, V. N.: *Poetika Dostoevskogo i arkhainnye skhemy mifologicheskogo myshleniia (‘Prestuplenie i nakazanie’)*, In: Roman F. M. Dostoevskogo Prestuplenie i nakazanie v literaturnoi nauke XX veka: khrestomatiia po istorii russkoi literatury. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1993, pp. 105–25.
- Torop, P. Kh.: *Dostoevskii: istoriia i ideologiia*. Tartu: Tartu Ulikooli Kirjastus, 1997. 170p.
- Torop, P. Kh.: *Perevoploshchenie personazhei v romane F. Dostoevskogo ‘Prestuplenie i nakazanie’*, In: Roman F. M. Dostoevskogo ‘Prestuplenie i nakazanie’ v literaturnoi nauke XX veka: khrestomatiia po istorii russkoi literatury. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta. 1993, pp. 148–60.
- Trahan, E. W.: *The Possessed as Dostoevsky’s Homage to Gogol’: An Essay in Traditional Criticism*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 39 (1996):397–417.
- Tremblais-Dupré, T.: *Écritures de l’épilepsie*. La Quinzaine littéraire 628 (16–31 juill. 1993):22–24.
- Trimmer, E.: *The Dostoevsky Diktat*. British Journal of Clinical Practice 45,1 (1991):68.
- Trofimov, E. A.: *Dukhovnye poiski F. M. Dostoevskogo i russkaia literatura 1850–60-kh godov XIX veka*, In: Dostoevskii i sovremennost’: materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob”edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 196–99.
- Trofimov, E. A.: *Khristianskaia ontologichnost’ estetiki F. M. Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i mirovaia kul’tura: Al’manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 7–30.
- Trofimov, E. A.: *Khudozhestvennoe myshlenie F. M. Dostoevskogo i traditsii drevnekhristskoi mistiki*, In: Dostoevskii i sovremennost’: Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob”edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 237–39.

- Trofimov, E. A.: *Kul'turnaia refleksii slova v tvorchestve F. M. Dostoevskogo i K. N. Leont'eva 1860-kh godov: ('Zapiski iz podpol'ia' i 'Podlipki')*, In: *Tvorchestvo pisatel'ia i literaturnyi protsess: sbornik nauchnykh trudov: Slovo v khudozhestvennoi literature: tipologii i kontekst*. Ivanovo: Ivanovskii gos. universitet, 1994, pp. 46–57.
- Trofimov, E. A.: *Kul'turnaia simvolika 'Bednykh liudei' i problema literaturnoi pozitsii F. M. Dostoevskogo*, In: *Dokumental'noe i khudozhestvennoe v literaturnom proizvedenii: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Ivanovo: Ivanovskii gos. universitet, 1994, pp. 24–34.
- Trofimov, E. A.: *Mir Zhukovskogo v tvorchestvom osmyslenii Dostoevskogo*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 206–15.
- Trofimov, E. A.: *O logichnosti sushcheta i obrazov v romane F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: *Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei*. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 167–88.
- Trofimov, E. A.: *Religiozno-kul'turnaia semantika samozvanchestva v proizvedeniiakh N. V. Gogolia i F. M. Dostoevskogo*, In: *Tvorchestvo pisatel'ia i literaturnyi protsess: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov: Iazyk literatury, poetika*. Ivanovo: Ivanovskii gos. Universitet, 1995, pp. 22–35.
- Trofimov, E. A.: *Tvorcheskoe iskaniia F. M. Dostoevskogo 1860-kh godov i ontologicheskaiia problematika russkoi literatury serediny XIX veka*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 21–47.
- Troyat, H.: *Dostoevskii: (glavy iz knigi)*, In: *Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh*. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 143–186.
- Trubetskoi, N. S.: *O dvukh romanakh Dostoevskogo*, In his: *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. Moskva: Progress, 1995, pp. 705–25.
- Trubetskoi, N. S.: *O metodakh izucheniia Dostoevskogo*, In his: *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. Moskva: Progress, 1995, pp. 617–28.
- Trubetskoi, N. S.: *O vtorem periode tvorchestva Dostoevskogo*, In his: *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. Moskva: Progress, 1995, pp. 666–88.
- Trubetskoi, N. S.: *O 'Zapiskakh iz podpol'ia' i 'Igroke'*, In his: *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. Moskva: Progress, 1995, pp. 689–704.
- Trubetskoi, N. S.: *Rannii Dostoevskii*, In his: *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. Moskva: Progress, 1995, pp. 629–47.
- Trubetskoi, N. S.: *Tvorchestvo Dostoevskogo pered katorgoi*, In his: *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. Moskva: Progress, 1995, pp. 648–65.

- Trukhan, E. D.: *Literaturnye reminitsentsii v pis'makh Dostoevskogo 1855–1857 gg.*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 26–28.
- Tschizewskij, D.: *K probleme dvojnika u Dostoevskogo*. Filosofskaia i sotsiologicheskaja mysl' 5–6 (1994):47–74.
- Tsoi, L. N.: *Raskol i narodnye eresi v mirovozzrenii i tvorchestve F. M. Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 251–54.
- Tunimanov, V. A.: *F. M. Dostoevskii o V. A. Panaeve*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 245–48.
- Tunimanov, V. A.: *F. M. Dostoevskii v khudozhestvennykh proizvedeniakh i publitsistike M. A. Aldanova*. Russkaia literatura 3 (1996):78–105.
- Tunimanov, V. A.: *F. M. Dostoevskii v tvorchestve i zhizni A. I. Remizova: (Stat'ia vtoraiia: Zhivaia zhizn' i podpol'e)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 8, 1997, pp. 90–105.
- Tunimanov, V. A.: *F. M. Dostoevskii v zhizni i tvorchestve A. M. Remizova: (Stat'ia pervaiia: Dostoevskii i ognennaia Rossiia)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 152–68. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 411–31]
- Tunimanov, V. A.: *Portret s borodavkami ('Bobok') i vopros o 'realizme' v iskusstve*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 171–79.
- Tunimanov, V. A.: *What's There, Beyond That?: Dostoevsky and Zamiatin*. Russian Studies in Literature 32,1 (Winter 1995–1996):53–83.
- Tunimanov, V. A.: *Literaturnyi duel'. F. M. Dostoevskii i N. S. Leskov v 1873 godu*. In: Life and Text: Essays in Honour of Geir Kjetsaa on the Occasion of His 60th Birthday. Edited by E. Egeberg, A. J. Mørch, O. M. Selberg. Oslo: Universitetet i Oslo. Slavisk-baltisk avdeling, 1997, pp. 239–252 (Meddelelser 79).
- Tur'ian, M. A.: *Ob epigrafe k 'Bednym liudiam': Modifikatsii reflektiruiushchego/'razorvannogo' soznaniia*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 88–95.
- Turner, C. J. G.: *The Eternal Husband: Bagautov and Stupend'ev*. Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature (RCSCSPL) 38,1 (1995):97–110. [Dostoevskii's Vechnyi muzh and Turgenev's Provintsialka]

- Tvardovskaia, V. A.: *Dostoevskii i Lavrov—spor i soglasie*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 5, 1995, pp. 62–75.
- Tvardovskaia, V. A.: *Dostoevskii i Lavrov: spor i soglasie*, In: Otechestvennaia filosofia: opyt, problemy, orientiry issledovaniia. Moskva: Akademiia, 1995, v. 15, pp. 88–105.
- Tvardovskaia, V. A.: *'Dvukh golosov pereklichka': Dostoevskii i Kropotkin v poiskakh obshchestvennogo ideala*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 168–88.
- Tvardovskaia, V. A.: *O. Lustig—advokat Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 233–36.
- Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo: problemy, zhauty, interpretatsii: tezisy vystuplenii na pervoi regional'noi molodezhnoi nauchnoi konferentsii*. Novokuznetsk: Izd. Novokuznetskogo literaturno-memorial'nogo muzeia F. M. Dostoevskogo, 1996. 52p.
- Ulanovskaia, B.: *'Besy' F. M. Dostoevskogo i Melkii bes F. Sologuba*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 3, 1994, pp. 141–52.
- Ulanovskaia, B.: *'Mozhet li solutse rasserdit'sia na infuzoriiu...': (Dostoevskii i tvorchestvo poetov 'ob"edineniia real'nogo iskusstva')*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 604–21.
- Uliandro, V. F.: *Fel'eton F. M. Dostoevskogo Peterburgskie snovideniia v stikhakh i proze: Polemicheskii aspekt*. In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii. posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 146–52.
- V. Tóth, L.: *Dosztójevszkij-hostipusok*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiado, 1993. 111p.
- Vainerman, V. S.: *Chei dvoinik Aleksandr Petrovich Gorianchikov?: (K voprosu o zhanrovoi prirode Zapisok iz Mertvogo doma)*, In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 54–61.
- Vainerman, V. S.: *F. M. Dostoevskii v Omske. Glazami ochevidtsev*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 93–112.
- Vainerman, V. S.: *Poruchaiu sebia Vashei dobroi pamiaty...: (F. M. Dostoevskii i Sibir')*. Omsk: STIVES, 1996. 236p.
- Vajanský, S. H.: *Fiodor Michajlovič Dostojevskij*. Filozofia 8 (1995):453–54.

- Valentino, R. S.: *The Word Made Flesh in Dostoevskii's 'Possessed'*. *Slavic Review* 56,1 (1997):37–49.
- Veldhues, C.: *Der New Yorker Variante*. *Zeitschrift für Slavische Philologie* 54,2 (1994):276–306.
- Verc, I.: *Izjava kot vprasanje kulturne evolucije*. *Primerjalna književnost* 19,2 (1996):29–36. [Bakhtin and Dostoevskii]
- Vetlovskaja, V. E.: *Analiz epicheskogo proizvedeniiia. Logika polozhenii: ('Tot svet' v 'Prestuplenii i nakazanii')*. In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 117–29.
- Vetlovskaja, V. E.: *Iz kommentariia k proizvedeniiam Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 288–97.
- Vetlovskaja, V. E.: *Logicheskoe oproverzhenie protivnika v 'Prestuplenii i nakazanii' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 74–87.
- Vetlovskaja, V. E.: *Priemy ideologicheskoi polemiki v 'Prestuplenii i nakazanii' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: RAN. Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom), 1996, v. 12, pp. 78–98.
- Vetlovskaja, V. E.: *Religioznye idei utopicheskogo sotsializma i molodoi F. M. Dostoevskii*, In: Khristianstvo i russkaia literatura: Sbornik statei. V. A. Kotel'nikov, ed. Spb: Nauka, 1994, pp. 224–69.
- Vetlovskaja, V. E.: *Sposoby logicheskogo oproverzheniia protivnika v Prestuplenii i nakazanii Dostoevskogo*. *Russkaia literatura* 4 (1994):112–20.
- Vetlovskaja, V. E.: *Infernal'nye motivy v 'Prestuplenii i nakazanii' Dostoevskogo*. In: *Life and Text: Essays in Honour of Geir Kjetsaa on the Occasion of His 60th Birthday*. Edited by E. Egeberg, A. J. Mørch, O. M. Selberg. Oslo: Universitetet i Oslo. Slavisk-baltisk avdeling, 1997, pp. 253–260 (Meddelelser 79).
- Viktorovich, V. A.: *Dostoevskii i Vl. Solov'ev*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 432–61. [cf. Dostoevskii i mirovaia kul'tura: al'manakh, v. 1, pt. 2, 1993, pp. 5–31]
- Viktorovich, V. A.: *1. 'G-n –bov i vopros ob iskusstve'. 2. 'Dnevnik pisatel'ia' 1876 g. Ianvar'*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Nauka, 1996, v. 13, pp. 227–31.
- Viktorovich, V. A.: *Gogol' v tvorchestvom soznanii Dostoevskogo*, In: Dostoevskii: materialy i issledovaniia. Spb: Rossiiskaia Akademiia nauk, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom); Nauka, 1997, v. 14, pp. 216–33.
- Vinogradov, I.: *Krasota zla (iz 'Etiudov o Dostoevskom')*. *Kontinent* 76 (1993):304–21.

- Vinogradov, V. V.: *Poslednii den' prigovorennogo k smerti. (Konets Kirillova)*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologija russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 532–34.
- Vitt-Maucher, G.: *Träumer und Fantast als narratives Medium bei Hoffmann, Poe, Dostojewski und Stolper*. E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch: Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann-Gesellschaft 1 (1993):174–83.
- Vladimirtsev, V. P.: *F. M. Dostoevskii i narodnaia poslovitsa*. Russkaia rech' 5 (1996):102–5.
- Vladimirtsev, V. P.: *F. M. Dostoevskii i narodnaia zagadka*. Russkaia rech' 5 (1994):104–7.
- Vladimirtsev, V. P.: *Fol'klor 'slovechek' u Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 75–78.
- Vladiv-Glover, S.: *What Does Ivan Karamazov 'Know'? A Reading Through Foucault's Analytic of the 'Clinical' Gaze*. New Zealand Slavonic Journal (1995):23–44.
- Vlaskin, A. P.: *Pravoslavie–Blagoobrazie–Kul'tura v romane Dostoevskogo 'Podrostok'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 65–75.
- Vlaskin, A. P.: *Starets Zosima i 'veruiushchie baby'*, In: Dostoevskii i sovremennost': materialy IX mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1994 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1995, pp. 51–52.
- Vlasov, E.: *Overcoming the Threshold: Bakhtin, Eisenstein, and the Cinema of German Expressionism*. Canadian Review of Comparative Literature/Revue canadienne de littérature comparée 23,3 (1996):659–78. [Dostoevskii, Eisenstein]
- Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka.: Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997. 656p. [All articles individually cited]
- Volgin, I. L.: *Arkhivnye materialy o Dostoevskom na territorii Rossii i stran SNG. Novye dokumental'nye razyskaniia i nakhodki (1957–1996): Kratkii obzor*, In: Dostoevskii v kontse XX veka: Sbornik statei. Sost. K. A. Stepanian. Moskva: Klassika plius, 1996, pp. 189–250.
- Volgin, I. L.: *Homo substitutus: chelovek podmenennyi: Dostoevskii i iazycheskii mif*. Oktiabr' 3 (1996):172–81.
- Volgin, I. L.: *'Koleblias' nad bezdnoi...': Dostoevskii i russkii imperatorskii dom*. Knizhnoe obozrenie 22 (1996):8–9,13.

- Volgin, I. L.: *Nad samoi bezdnoi...: (Dostoevskii i sud'by Rossii)*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 12–19.
- Volgin, I. L.: 'Razvenchannaia ten': Dostoevskii i Napoleon: k istorii otnoshenii. Russkaia mysl' = La pensée russe 3904 (15 noiabria 1991):11.
- Volgin, I. L.: 'V vidu bezmolvnogo potomstva...': Dostoevskii i gibel' russkogo imperatorskogo doma. Oktiabr' 11 (1993):86–127 and 12 (1993):112–60.
- Volgin, I. L.: *Vystuplenie prezidenta rossiiskogo Obshchestva Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 9–11.
- Volkova, T. N.: *Sny v romane F. M. Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, pp. 63–69.
- Vollmayr, B.: Das Kind, das Mass aller Dinge: Kinder und Jugendliche im Werk Dostoevskijs. Frankfurt/Bern: Lang, 1995. 219p. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XVI. 49)
- Volodin, E.: *O budushchem: (Kommentarii k 'Besam' F. M. Dostoevskogo*, In his: *Bremia literatury*. Moskva: Klub Realisty, 1996, pp. 3–59.
- Volodin, E.: *Vremia pered vechnost'iu*, in his: *Bremia literatury*. Moskva: Klub Realisty, 1996, pp. 60–74.
- Volodin, E.: *Vremia pered vechnost'iu*. Obraz 1 (1996): 53–66. [spirituality in the works of Dostoevskii]
- Volodina, I. M.: *Pirandello i Dostoevskii*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 9. Filologiiia 9,5 (1995):75–83.
- Volynskii, A. L.: *Bogofily*. In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 103–36.
- Volzhskii (A. S. Glinka): *Religiozno-nravstvennaia problema u Dostoevskogo*, In: *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevskii v russkoi kritike kontsa XIX-nachala XX veka*. Sost., vstup. st., komment. N. Ashimbaevoi. Spb: Khudozhestvennaia literatura, 1997, pp. 172–241.
- Voronova, O.: *Dva lika russkoi stikhii: Dostoevskii i Esenin*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 9, 1997, pp. 216–25.
- Vykoupil, S.: *Erlebte Rede und verwandte Verfahren zur Bewusstseinsdarstellung in deutschen Übersetzungen von 'Prestuplenie i nakazanie' nach 1924*, In: *Erlebte Rede und impressionistischer Stil: Europäische Erzählprosa im Vergleich mit ihren deutschen Übersetzungen*. D. Kullmann, ed. Göttingen: Wallstein, 1995, pp. 179–220.

- Vysheslavtsev, B. P.: *Kommentirovaanyi konspekt knigi V. Rozanova 'Velikii inkvizitor'*. Voprosy filosofii 6 (1996):136–40.
- Vysheslavtsev, B. P.: *Russkaia stikhiia u Dostoevskogo*, In: Dostoevskii, F. M. Besy. Roman v trekh chastiakh. Besy: Antologiiia russkoi kritiki. Moskva: Soglasie, 1996, pp. 587–606.
- Walter, C.: *Zum Begriff der Spielsucht am Beispiel von Dostojewskis 'Der Spieler'*. Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie 45,3 (1997):279–90.
- Wang, C.: *Conrad's 'The Secret Sharer' and Dostoevsky's The Double*. The Journal of English Language and Literature 42,1 (1996):83–99.
- Wanner, A.: *The Underground Man as Big Brother: Dostoevsky's and Orwell's Anti-Utopia*. Utopian Studies 8,1 (1997):77–88.
- Ward, B. K.: *Christianity and the Modern Eclipse of Nature: Two Perspectives*. Journal of the American Academy of Religion 63,4 (Winter 1995):823–43. [Dostoevskii and Camus]
- Watson, R.: *The Gift of Instability: Hugh MacDiarmid, Dostoevsky, Bakhtin and the Double Tongue*. Co-Existence 29 (1992):177–85.
- Watson, S.: *'The Writer and the Devil': J. M. Coetzee's 'The Master of Petersburg'*. New Contrast 22,4 (December 1994):47–61.
- Weickhardt, G. G.: *Tolstoi, Dostoevskii and Turgenev as a Historical Phenomenon*. Russian History = Histoire russe 22,1 (Spring 1995):24–57.
- West, R.: *Conrad, Gide and Dostoevsky: Critical Intertextualities*. The Conradian 20,1–2 (1995):109–30.
- Whelan, Dennis.: *'Crime and Punishment': The Missing Insanity Defense*, In: O Rus! Studia Litteraria Slavica in Honorem Hugh McLean. Edited by Simon Karlinsky, James L. Rice, Harry P. Scherr. Oakland, CA: Berkeley Slavic Specialities, 1995, pp. 270–80.
- Whitcomb, C.: *Ivan Karamazov as a Sophoclean Hero*. Classical and Modern Literature 15,4 (Summer 1995):311–27.
- Williams, L. L.: *The Underground Man: A Question of Meaning*. Studies in the Novel 27,2 (Summer 1995):129–40.
- Wilson, R. K.: *Reuel Wilson Responds*. Slavic and East European Journal 41,2 (Summer 1997):342–43. [Response to J. L. Rice's comments on Wilson's review of the Pevear-Volokhonsky translation of Besy. Cf. SEEJ 40,1 (1996):159–61, for Wilson's original review, and SEEJ 41,2 (1997):341–2, for Rice's comments.]
- Wilson, R. J.: *Saul Bellow's 'Herzog' and Dostoevsky's 'The Brothers Karamazov'*. Saul Bellow Journal 14,1 (Winter 1996):27–39.
- Woodcock, G.: *Dostoevsky Ascendant*. Sewanee Review 100 (1992):171–80.

- Woodcock, G.: *Dostoevsky In Our Time*. Sewanee Review 103 (1995):463–70.
- Woods, J.: *Dostoevsky and Katherine Mansfield*. In: Rossiia i zapad: dialog kul'tur: materialy 2-i mezhdunarodnoi konferentsii: 28–30 noiabria 1995g. Moskva: Tsentr po izucheniiu vzaimodeistvii kul'tur, 1996, pp. 671–78.
- Woolgar, C.: *St. Petersburg: A Tale of Two Theaters*. World & I 8,6 (June 1993):120–25. [production of *The Possessed*]
- Wozniak, A.: Tradycja ruska według Aleksego Riemizowa. Lublin: Red. wydawn. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995. 274p. [passim]
- Wozny, A.: Bachtin: między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławna: Nad studiami o Dostojewskim. Wrocław: Tow. Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1993. 182p.
- Yates, S.: *Remizov's Quest: Discerning the Dimension of Dream in 'Ogon' veshchei'*. Australian Slavonic and East European Studies 9,1 (1995):1–29. [Remizov, Pushkin, Gogol', Lermontov, Turgeniev, Dostoevskii]
- Zabelin, P.: *Dvoistvennaia priroda cheloveka i progressa: ('Zapiski iz podpol'ia')*. In: Dostoevskii v kul'turnom kontekste XX veka: materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 170-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo. Omsk: Izd-vo OmGPU, 1995, pp. 97–101.
- Zagorianskii, V.: *Fedoru Dostoevskomu. Akrostikh*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 4, 1995, pp. 124.
- Zaitseva, V.: *Discourse Theory and the Author-Reader Contract: The First-Person Drafts of 'Crime and Punishment'*. In: Harvard Studies in Slavic Linguistics. Slavic Linguistics Colloquium, Harvard University. Cambridge, MA: The Colloquium, 1993, v. 2, pp. 243–65.
- Zakharov, V. N.: *O khristianskom znachenii osnovnoi idei tvorchestva Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 5–13. [cf. Dostoevskii v kontse XX veka, pp. 137–46]
- Zakharov, V. N.: *Problema tvorcheskogo metoda i evoliutsiia romana F. M. Dostoevskogo*. In: Literatura i filosofii: Sbornik nauchnykh trudov. Sverdlovsk: Ural'skii gos. universitet, 1994, pp. 87–101.
- Zakharov, V. N.: *Simvolika khristianskogo kalendaria v proizvedeniakh Dostoevskogo*. In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob'edinennii muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 134.
- Zakharov, V. N.: *'Brat'ja Karamazovy': metafizika teksta*. In: 'Die Brüder Karamasow'. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk. Dresden: Dresden University Press 1997, pp. 213–227 (Artes liberales 1).

- Zalygin, S.: *Dva provozvestnika: Zametki*. Novyi mir 3 (1995):153–76. [Dostoevskii and Lenin]
- Zernov, N.: *Tri russkikh proroka: Khomiakov, Dostoevskii, Solov'ev*. Moskva: Moskovskii rabochii, 1995. 214p. [Translation of the 1973 English edition]
- Zharavina, L. V.: *Filosofsko-religioznoe obosnovanie psikhologizma F. M. Dostoevskogo: ('Zapiski iz Mertvogo Doma')*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennii muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 114–21.
- Zharavina, L. V.: *Khlestakov i kniaz' Myshkin*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 6, 1996, pp. 169–82.
- Zharkoi, G. V.: *F. M. Dostoevskii: Roman 'Prestuplenie i nakazanie'*. In his: Ocherki po russkoi literature XIX veka: Uchebnoe posobie dlia postupaiushchikh v vuzy. Ekaterinburg: Ural'skii sel'skokhoziaistvennyi institut, 1995, pp. 70–85.
- Zhitkova, O. N.: *K voprosu ob usloviakh 'vzaimootrazheniia' khudozhestvennykh proizvedenii*. Vestnik Udmurtskogo universiteta 4 (1993):71–75. [Pushkin, Dostoevskii]
- Zhivulupova, N. V.: *Smyslovoi kompleks 'zhizn'-smert'-bessmertie' v khudozhestvennom soznanii trekh russkikh pisatelei (L. N. Tolstoi, F. M. Dostoevskii, A. P. Chekhov)*, In: Zhizn'. Smert'. Bessmertie: Materialy nauchnoi konferentsii. Spb: Gos. muzei istorii religii; Obrazovanie, 1993, pp. 82–84.
- Zhivulupova, N. V.: *Telesnost' v khudozhestvennoi antropologii Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 2, 1994, pp. 75–96.
- Zhivulupova, N. V.: *Transformatsiia ispovedi antigerioia v 'Sne smeshuogo cheloveka' Dostoevskogo*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 175-letiiu so dnia rozhdeniia F. M. Dostoevskogo (22–23 noiabria 1996 goda, g. Novokuznetsk). Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1996, p. 44.
- Zhivulupova, N. V.: *Transformatsiia motiva 'podrazhaniia Khristu' v proizvedeniakh F. M. Dostoevskogo 60-kh godov: ('Skvernyi anekdot', 'Zapiski iz podpol'ia', 'Krokodil')*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennii muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 121–30.
- Zholkovskii, A. K.: *A Memo From the Underground: Babel and Dostoevsky*. Elementa 1,3 (1994):305–20.
- Zholkovskii, A. K.: *Mezhu Dostoevskim i Russo*, In his: Babel'/Babel. Moskva: Carte Blanche, 1994, pp. 89–122.
- Zholkovskii, A. K.: *O Smerdiakove: (Bulgakov i Dostoevskii)*, Interventsii. Moskva: Gendal'f, 1995, pp. 32–44.

- Zholkovskii, A. K.: *O Smerdiakove: (K probleme 'Bulgakov i Dostoevskii')*, In: Lotmanovskii sbornik. Moskva: ITS-Garant, 1995, v. 1, pp. 568–580.
- Zhozhikashvili, S.: *K probleme postroeniia vyskazyvaniia u Dostoevskogo: (Po povodu knigi Lui Allena Dostoevskii i Bog)*. Novoe literaturnoe obozrenie 12 (1995):364–70.
- Zhukov, K. V.: *Stikhotvorenie Vladimira Nabokova 'Na godovshchinu smerti F. M. Dostoevskogo'*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 130–33.
- Ziegler, F. de.: *Balzac et Dostoïevski*. L'Année Balzacienne 14 (1994):65–73.
- Zingerman, B.: *Strasti po Dostoevskomu: Zametki o 'Brat'iaKh Karamazovykh'*. Teatr 4 (1993):53–72.
- Zinman, T.: *Eh! Joe and the Peephole Aesthetic*, In: The Savage Eye = L'oeil fauve: New Essays on Samuel Beckett's Television Plays. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1995, pp. 53–64. [Beckett's Joe and Dostoevskii's Raskolnikov]
- Zlochevskaia, A. V.: *Dostoevskii i Nabokov*, In: Dostoevskii i mirovaia kul'tura: Al'manakh. Spb: Obshchestvo Dostoevskogo, v. 7, 1996, pp. 72–95.
- Zlochevskaia, A. V.: *Traditsii F. M. Dostoevskogo v romane V. Nabokova 'Priglasenie na kazn'*. Filologicheskie nauki 2 (1995):3–12.
- Zohrab, I.: *The Bibliographical Section and the Editorial in the First Issue of 'The Citizen' ('Grazhdanin') for 1873 Following the Assumption by F. M. Dostoevsky of His Editorial Duties*. New Zealand Slavonic Journal (1996):209–34.
- Zohrab, I.: *Dostoevskii and British Social Philosophers*. In: Dostoevskii and Britain. W. J. Leatherbarrow, ed. Oxford/Providence: Berg, 1995, pp. 177–205.
- Zohrab, I.: *Redaktorskaia deiatel'nost' F. M. Dostoevskogo v zhurnale 'Grazhdanin' i religiozno-nravstvennyi kontekst 'Brat'ev Karamazovykh': K istorii soznanii romana*. Russkaia literatura 3 (1996):55–77.
- Zohrab, I.: *Some New Sources to Dostoevsky's 'The Brothers Karamazov'*. New Zealand Slavonic Journal (1995):45–76.
- Zundelovich, Ia. O.: *O stile romana F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie'*, In: Roman F. M. Dostoevskogo 'Prestuplenie i nakazanie' v literaturnoi nauke XX veka: Khrestomatiia po istorii russkoi literatury. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskogo universiteta, 1993, pp. 54–104.
- Zvoznikov, A. A.: *Dostoevskii v ego otnoшенii k pravoslavliu: (K utochneniiu vo-prosa)*, In: Dostoevskii i sovremennost': Materialy VIII mezhdunarodnykh starorusskikh chtenii 1993 g. Novgorod: Novgorodskii gos. ob"edinennyi muzei-zapovednik; Dom-muzei F. M. Dostoevskogo, 1994, pp. 135–43.

OBITUARIES ♦ NACHRUFE

René Wellek, 1903–1995

I

1949 erschien im New Yorker Verlag Harcourt, Brace and Company *Theory of Literature* von René Wellek und Austin Warren, ein Lehrbuch der Literaturwissenschaft für den akademischen Unterricht, das sofort eine ganz ungewöhnliche Verbreitung fand und sich dann zum einflußreichsten Einzelwerk seiner Disziplin entwickelt hat, mit Übersetzungen in achtundzwanzig Sprachen, darunter sieben asiatische. Mit dieser Publikation gelangte René Wellek zu Welt-ruhm, wenn auch er selber in seiner *History of Modern Criticism: 1750–1950* (8 Bde., 1955–1992) sein eigentliches Hauptwerk sah.

Die Entstehung der *Theory of Literature* hat längst die Aura einer Legende: Mit Hitlers Einmarsch in Prag am 15. März 1939 verliert René Wellek seine Dozentenstelle für tschechische Sprache und Literatur an der University of London, eine Stelle, die vom tschechoslowakischen Kultusministerium finanziert wurde, und er bewirbt sich in die USA, wo er noch im gleichen Jahr an der University of Iowa in Iowa City von Norman Foerster als Dozent für englische Literatur eingesetzt wird. Hier findet bereits 1939 die Begegnung mit Austin Warren statt, aus der wenig später *Theory of Literature* hervorgeht.

Was Wellek und Warren seit ihrer ersten Begegnung verband, war die Einstellung zum literarischen Werkbegriff sowie das Bekenntnis zur Notwendigkeit ästhetischer Wertung, d. h. „Criticism“. Warren hatte sich ablehnend gegenüber der um sich greifenden Auffassung gezeigt, wonach eine Dichtung genauso viele Deutungen zulasse, wie sie Leser finde; und Wellek hatte in persönlichem Kontakt mit Formalisten und Strukturalisten noch in Prag seine Skepsis gegenüber einer ausschließlich formalen Betrachtungsweise literarischer Werke bekundet. So beziehen Austin Warren und René Wellek auf Grund ihres gemeinsamen theoretischen Interesses an der Literatur eine feste Position gegenüber all dem, was als Dogmatisierung angesichts eines lebendigen Umgangs mit Dichtung abzulehnen ist.

Theory of Literature durchzieht deshalb die Warnung vor den Möglichkeiten einer inhaltlichen Dogmatisierung literarischer Wertung und gleichzeitig

die Skepsis gegenüber einer Einstellung, die das Wesen des Literarischen allein in der Form sehen will. Das Resultat ist ein Plädoyer für eine durch und durch vernünftige Offenheit gegenüber der ästhetischen Erfahrung.

Geschichtliches Bewußtsein und ästhetische Wertung sollten miteinander verbunden werden. Darin lag der Unterschied zu scheinbar ähnlichen Vorläufern. Unverhohlen heißt es im Vorwort zu *Theory of Literature*: "We are not eclectic like the Germans" (gemeint sind Oskar Walzels *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*, 1923, und Julius Petersens *Die Wissenschaft von der Dichtung*, 1939) "or doctrinaire like the Russian" (gemeint ist Boris Tomaševskij *Teorija literatury*, 1925). Von Tomaševskij allerdings wird der Titel übernommen, ein Begriff, der damit erstmals als Titel einer englischsprachigen Monographie auftaucht.

Die entscheidenden Hintergrundfiguren für diese *Theory of Literature* aber sind Immanuel Kant mit der *Kritik der Urteilskraft* und Roman Ingarden mit dem *Literarischen Kunstwerk* (1931), wenn auch Wellek Wert darauf legt, sich von beiden abzugrenzen. Zentral übernommen wird nur die Achtung vor der Wirklichkeit der Kunst als einer Wirklichkeit eigener Art. (Man vergleiche hierzu in Welleks *Discriminations* [1971], 122–142: *Immanuel Kant's Aesthetics and Criticism* und seine *Answer to Roman Ingarden*, in: *Komparatistik – Festschrift Konstantinović* [1981], 21–26.)

Über seine Zusammenarbeit mit Austin Warren hat René Wellek 1976 eine Reminiszenz veröffentlicht, worin er vermerkt, das Vorwort zu *Theory of Literature* lasse zwar genau erkennen, welche Kapitel von wem stammen (13 von Wellek, 6 von Warren, das letzte, „The Study of Literature in the Graduate School“, das sich nur in der ersten Auflage findet, von beiden), in Wahrheit aber sei es Austin Warren gewesen, der unermüdlich die Strukturierungen geleistet und die Einheitlichkeit des Tonfalls der Darstellung hergestellt habe, auch hätten sich viele Formulierungen Warrens immer wieder ganz automatisch in seine eigene Darlegung eingeschoben. Das gemeinsame Vorhaben kennzeichnet Wellek folgendermaßen:

[...] a book which would formulate a *Theory of Literature* with an emphasis on the aesthetic fact which cannot be divorced from evaluation and hence from criticism. I viewed it as my particular contribution that I could expound and apply the insights gained from a knowledge of Russian formalism, of the Prague Linguistic Circle of which I had been a junior member, of the phenomenology of Roman Ingarden, and of the massive movements of the German *Geistesgeschichte* and stylistics. Austin was steeped in the American New Criticism and had read widely in aesthetics and the history of criticism (Wellek: *Collaborating with Austin Warren on 'Theory of Literature'*. In: *Teacher & Critic*, ed. Simon/Gross, 1976, 71–72).

Wellek und Warren haben keine Schule bilden wollen und auch keine gebildet. Und doch läßt sich sagen, daß mit *Theory of Literature* sehr wohl eine Schulung stattfindet, denn die Kennzeichnung des Falschen, die Kennzeichnung der grundsätzlichen Möglichkeiten einer sachfremden Vereinnahmung des literarischen Kunstwerks läßt hier an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig.

II

Es ist nun ein Wort zu den verschiedenen Lebensstationen René Welleks zu sagen. Der Vater, Bronislav Wellek (1872–1959), ein musisch gebildeter Jurist, war ein katholischer Tscheche aus Prag, der eine Biographie Bedřich Smetanas verfaßt hatte und auch als Musikkritiker tätig gewesen ist. Die Mutter, geborene Gabriele von Zelewsky (1881–1950), mit Vorfahren aus Westpreußen und der deutschen Schweiz, sorgte für die protestantische Erziehung der Kinder. René Welleks Bruder, Albert Wellek (1904–1972), wurde als Schüler Felix Kruegers zu einem namhaften Psychologen, seit 1943 Professor in Breslau und ab 1946 in Mainz. Zu seinen bekanntesten Veröffentlichungen zählen *Typologie der Musikbegabung im deutschen Volke* (München 1939; 2. Aufl. 1970) und *Die Polarität im Aufbau des Charakters* (Bern 1950; 3. Aufl. 1966). Die Essay-Sammlung *Witz, Lyrik, Sprache* (Bern 1970) ist seinem Bruder René gewidmet.

René Wellek wird am 22. August 1903 in Wien geboren, wo er auch aufwächst. Seit 1918 in Prag, studiert er ab 1922 an der (tschechischen) Karls-Universität: mit Promotion zum Dr. phil. (1926) und Habilitation (1931) für englische Literatur bei Vilém Mathesius; dort von 1931–1935 Privatdozent. 1935–1939 Dozent für tschechische Sprache und Literatur an der University of London. Von 1939–1946 lehrt Wellek mit Unterbrechungen englische Literatur an der University of Iowa in Iowa City, seit 1941 als Associate Professor. 1946 erhält er die amerikanische Staatsbürgerschaft und wird als Professor für Slavische Literaturen und Vergleichende Literaturwissenschaft an die Yale University berufen, wo er von 1952 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1972 als Sterling Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft lehrt und damit diese Disziplin in den USA begründet hat.

Bereits in den Jahren 1927–1930 hält sich Wellek in den USA auf: zunächst als Stipendiat der Princeton University, 1928/29 als Dozent für Deutsch am Smith College und 1929/30 in gleicher Funktion an der Princeton University.

Von den zahlreichen Auszeichnungen, darunter 15 Ehrendokorate, sei die Verleihung des Verdienstkreuzes Erster Klasse der Republik Österreich für Kunst und Wissenschaft im Jahre 1979 besonders hervorgehoben. Eine „René

Wellek Library of the History of Criticism“ ist 1979 von der University of California in Irvine gegründet worden, betreut von Eddie Yeghiayan (The University Library, P.O.Box 19557, Irvine, California 92713).

Am 10. November 1995 stirbt René Wellek im Alter von 92 Jahren um 4.20 Uhr morgens im Whitney Manor in Hamden, Connecticut, USA. Das Department of Comparative Literature der Yale University ehrt ihn mit einer Andacht in der Battell Chapel am Freitag, dem 9. April 1996, in New Haven, wo sich auch sein Grab befindet.

III

In verschiedenen Zusammenhängen hat René Wellek seine *History of Modern Criticism: 1750–1950* (1955–1992) als sein Hauptwerk, als sein Lebenswerk bezeichnet. Es beginnt mit Voltaire (1955: 31–45) und endet mit Ortega y Gasset (1992: 330–336). Einheitsstiftend ist die kritische Perspektive, mit der hier Einzelporträts so unterschiedlicher Kritiker der Literatur wie Thomas Mann, Leo Trotzki oder T. S. Eliot auf den Boden einer ganz bestimmten Theorie der Literatur gestellt werden. Allerdings sieht Wellek selber seine ursprüngliche Absicht, in der Geschichte der Literaturkritik ein Entwicklungsgesetz aufzuspüren und zu demonstrieren, als gescheitert an. Bereits 1973 stellt er fest:

I myself have failed in *A History of Modern Criticism* to construe a convincing scheme of development. I discovered, by experience, that there is no evolution in the history of critical argument, that the history of criticism is rather a series of debates on recurrent concepts, on “essentially contested concepts”, on permanent problems in the sense that they are with us even today. Possibly, a similar conclusion is required for the history of poetry itself. “Art”, said Schopenhauer, “has always reached its goal.” Croce and Ker are right. There is no progress, no development, no history of art except a history of writers, institutions, and techniques. This is, at least for me, the end of an illusion, the fall of literary history (*The Fall of Literary History*, in: Wellek, *The Attack on Literature and Other Essays*, 1982:77).

Nach solchem Bekenntnis wird man die Ausführungen Welleks über Walter Paton Ker (1855–1923), Benedetto Croce (1866–1952) und Arthur Schopenhauer (1788–1860) mit einer ganz besonderen Aufmerksamkeit zur Kenntnis nehmen. Wie aber ist nun das monumentale Projekt einzuschätzen, das uns als abgeschlossene *History of Modern Criticism* in acht Bänden vorliegt? Haben wir in ihm nur noch ein Nachschlagewerk mit chronologisch angeordneten Porträts von „Kritikern“ der Literatur zu sehen, doxographischen Porträts, zwar mit extrem kritischem Kommentar, die jedoch untereinander unverbunden dastehen? Warum nicht! Und doch läßt sich das „Ende einer Illusion“ auf seiten

des Autors auch als der Anfang einer neuen Aufmerksamkeit auf seiten des Lesers sehen. Welleks *History* wartet noch, so darf man sagen, auf ihre Interpretation.

Eine besondere Gruppe von Werken bilden innerhalb des umfänglichen Oeuvre René Welleks seine vier Essay-Bände über die verschiedensten Themen der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, *Concepts of Criticism* (1963), *Confrontations* (1965), *Discriminations* (1970) und *The Attack on Literature and Other Essays* (1982). Dieser letzte Band scheint mir mit seinem Titel-Essay und den Ausführungen zu *Poetics, Interpretation, and Criticism*, mit *Criticism as Evaluation* und *The Fall of Literary History* ganz besonders dazu geeignet, dem heutigen Leser, dem heutigen Studenten, der nicht mehr mit *Theory of Literature* aufgewachsen ist, die unverminderte Aktualität der Motive zu belegen, von denen René Wellek sein Leben lang umhergetrieben wurde: die Aktualität der Suche nämlich nach den Bedingungen für einen literaturwissenschaftlichen Diskurs, der unserer ästhetischen Erfahrung gerecht wird.

IV

An vier Symposien der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft hat René Wellek, zusammen mit seiner Frau Nonna D. Wellek, teilgenommen: in St. Wolfgang (1974), in Rungstedgaard (1977), in Bergamo (1980) und in Cerisy-la-Salle (1983), wo er am 22. August, uns allen unvergeßlich, im dortigen Schloß inmitten der sommerlichen Normandie seinen 80. Geburtstag feiern konnte. 1984 erschien, herausgegeben von Joseph P. Strelka, eine Festschrift zu seinen Ehren: *Literary Theory and Criticism: A Collection of Essays in Honor of René Wellek on the Occasion of His 80th Birthday* (2 vols.; Bern/New York: Peter Lang 1984).

Zur Geschichte der Dostojewskij-Forschung hat René Wellek in der Reihe *Twentieth-Century Views* einen inzwischen klassischen Sammelband herausgegeben, in dessen Einleitung er die Wirkung Dostojewskijs in den verschiedenen Sprachräumen wie auf einer Landkarte sichtbar werden läßt: *Dostoevsky: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1962). Als weitere Beiträge René Welleks zur Dostojewskij-Forschung sind seine Ausführungen über Dostojewskij als Literaturkritiker in seiner *History of Modern Criticism* zu nennen (Vol. 4: *The Later Nineteenth Century*, 1965: „Fyodor Dostoevsky“: 270–274) sowie die kritischen Einwände gegenüber dem Dostojewskij-Bild Michail Bachtins, die René Wellek auf unserem Symposium in Bergamo 1980 vorgetragen hat (*Bakhtin's View of Dostoev-*

sky: 'Polyphony' and 'Carnavalesque', in: *Dostoevsky Studies*, 1 [1980]: 31–39). Zu erwähnen ist ferner Welleks Beitrag *The Nineteenth-Century Russian Novel in English and American Criticism*, worin ausführlich zur Dostojewskij-Rezeption Stellung bezogen wird, unter dem schönen Motto von William Lyon Phelps: "Russian fiction is like German music – the best in the world" (*The Russian Novel from Pushkin to Pasternak*, ed. J. Garrard, New Haven 1983:241–273).

Wer das Glück hatte, René Wellek persönlich kennenzulernen, dem wird die Freundlichkeit seines Wesens ein ebenso lebendiges Vermächtnis sein wie die Unbestechlichkeit seiner Wissenschaft. Die Internationale Dostojewskij-Gesellschaft, zu deren Ehrenpräsidenten er seit 1983 gehörte, bedauert, mit ihm einen großen Gelehrten und einen großen Menschen verloren zu haben.

Horst-Jürgen Gerigk
(Universität Heidelberg)

Bibliographie

1. Buchveröffentlichungen René Welleks

Immanuel Kant in England 1793–1838. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1931. [Habil.-Schrift, Prag 1931.]

The Rise of English Literary History. Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1941.

Theory of Literature (with Austin Warren). New York: Harcourt, Brace and Co. 1949.

A History of Modern Criticism: 1750–1950. Vols. 1–8. New Haven and London: Yale University Press 1955–1992.

Vol. 1: *The Later Eighteenth Century*, 1955.

Vol. 2: *The Romantic Age*, 1965.

Vol. 3: *The Age of Transition*, 1965.

Vol. 4: *The Later Nineteenth Century*, 1965.

Vol. 5: *English Criticism, 1900–1950*, 1986.

Vol. 6: *American Criticism, 1900–1950*, 1986.

Vol. 7: *German, Russian, and Eastern European Criticism, 1900–1950*, 1991.

Vol. 8: *French, Italian, and Spanish Criticism, 1900–1950*, 1992.

Essays on Czech Literature. Introduced by Peter Demetz. The Hague: Mouton & Co. 1963 (= Slavistic Printings and Reprintings, edited by C. H. van Schooneveld, Indiana University; vol. 43).

Concepts of Criticism. Edited and with an Introduction by Stephen G. Nichols, Jr. New Haven and London: Yale University Press 1963.

Confrontations. Studies in the intellectual and literary relations between Germany, England, and the United States during the nineteenth century. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1965. [Enthält Welleks Prager Dissertation in revidierter Fassung: Carlyle and German Romanticism: 34–81.]

Discriminations. Further Concepts of Criticism. New Haven and London: Yale University Press 1970.

Four Critics. Croce, Valéry, Lukács, and Ingarden. Seattle and London: University of Washington Press 1981.

The Attack on Literature and Other Essays. Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1982.

2. Editionen

Wellek, René (ed.): *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1962 (= Twentieth-Century Views).

Wellek, René and Nonna D. Wellek (eds.): *Chekhov. New Perspectives*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1984 (= Twentieth-Century Views).

3. Autobiographisches

Wellek, René: *Collaborating with Austin Warren on 'Theory of Literature'*. In: *Teacher & Critic. Essays by and about Austin Warren*. Edited by Myron Simon and Harvey Gross. Los Angeles: The Plantin Press 1976:68–75.

Wellek, René: *An Answer to Roman Ingarden*. In: *Komparatistik – Festschrift für Zoran Konstantinović*. Hrsg. von Fridrun Rinner und Klaus Zerinschek.

Heidelberg: Carl Winter 1981 (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Folge 3, Bd. 51):21–26.

Wellek, René: *Reflections on my History of Modern Criticism* [1976]. In: Wellek, *The Attack on Literature*, 1982:135–145.

Wellek, René: *Prospect and Retrospect* [1978]. In: Wellek, *The Attack on Literature*, 1982:146–158.

4. Über René Wellek

Fietz, Lothar: *René Welleks Literaturtheorie und der Prager Strukturalismus*. In: *Englische und amerikanische Literaturtheorie*. Hrsg. von Rüdiger Ahrens und Erwin Wolff. 2 Bde. Heidelberg: Carl Winter 1978–1979 (= Anglistische Forschungen, 126/127), Bd. 2:500–523.

Bucco, Martin: *René Wellek*. Boston: Twayne Publishers. A Division of G. K. Hall & Co. 1981 (= Twayne's United States authors series; TUSAS 410).

Bibliography of the Writings of René Wellek. Compiled by Joseph P. Strelka. In: *Literary Theory and Criticism. A collection of Essays in honor of René Wellek on the occasion of his 80th birthday*. 2 vols. Edited by Joseph P. Strelka, Bern and New York: Peter Lang 1984:1427–1453.

Lawall, Sarah: *René Wellek and Modern Literary Criticism*. In: *Comparative Literature*, 40 (1988), 1:3–24. Response by René Wellek, *ibid.*:25–28.

Gerigk, Horst-Jürgen: *René Wellek*. In: Walther Killy (Hrsg.): *Literatur-Lexikon. Autoren und Werke in deutscher Sprache*. Bd. 12. Gütersloh und München: Bertelsmann Lexikon Verlag 1992:238–239.

Thomas, Jr., Robert McG.: *René Wellek, 92, a Professor of Comparative Literature, Dies*. In: *The New York Times. Obituaries*. Thursday, November 16, 1995.

Georgii Mikhailovich Fridlender, 1915–1995

Any genuine appreciation of Georgii Mikhailovich Fridlender by a Western Scholar has to contain a personal element. Most of us encountered him first of all in print, in all likelihood through *Dostoevskii's Realism* (1964) and learnt early to trust the scholarship and judgement of a leading Soviet Dostoevskii scholar who, despite institutionalised ideological constraints, a background in the study of Hegel, Marx and Engels, and a topic highly charged with ideologically suspect material, succeeded in impressing us with his judicious scholarship and his impeccable knowledge of his sources. Born in Kiev on February 9 1915, he was educated at Leningrad University under Zhirmunskii, Tomashhevskii and Eikhenbaum, and began his work as an editor and scholar at the Institute of Russian Literature (*Pushkinskii dom*) in 1955, becoming a full professor in 1964. In 1983, the year in which he also became Honorary President of the *International Dostoevskii Society*, he won the State Prize for Literature of the USSR in connection with his book *Dostoevskii and World Literature* and became a member of the then Soviet (now Russian) Academy of Science in 1990. He participated in the Academy editions of the *Collected Works* of Belinskii, Gogol and Turgenev. In the early 1970s he emerged as a leading figure in the Dostoevskii team at *Pushkinskii dom* charged with editing Dostoevskii's entire corpus for the 30-volume Academy edition of his works. This enterprise must remain his principal monument. But his influence spread far wider: through his own publications, the editing of journals, his encouragement of conferences and seminars, the development of various Dostoevskii museums and, no less important from our point of view, the encouragement he offered to Western scholars to take advantage of opportunities for scholarly collaboration.

I first met Georgii Mikhailovich in 1973 at the *VII International Congress of Slavists* in Warsaw, to which I had submitted a paper. It was typical of his disregard for hierarchies and his own standing that it was he who sought me out, a young, unknown foreign Slavist, rather than, as might have been expected, the other way round. The following year I was working at *Pushkinskii dom* myself (at the same time as Sidney Monas and, I believe, within a few months of Rudolf Neuhäuser and Robert Jackson and other members of the recently

born *International Dostoevskii Society*). He published articles by Western visitors in the *Materialy i issledovaniia* which accompanied *The Complete Works*. Political complications notwithstanding (and they were neither few nor trivial), he already took us and the IDS seriously and gave us every support and encouragement in our study of Dostoevskii and in sharing in the work of the Dostoevskii team. So much so that he was himself able to attend the *III International Dostoevskii Symposium* in Rungstedgaard, Denmark, in 1977, together with Professors Khrapchenko and Palievskii. Nine years, however, separated this occasion from the *VI International Dostoevskii Symposium* in Nottingham, UK, when he next took part. Here he was the only Soviet participant. But now *glasnost* was taking hold in the final years of the old USSR and attendance at subsequent Symposia was easier. In 1990 Georgii Mikhailovich returned to my own university in Nottingham to receive an Honorary Doctorate of Laws. It was a great privilege to be able to express in words to which colleagues all over the world would have surely subscribed the esteem in which he and his work were universally held by Western scholars. In doing so I shall undoubtedly have omitted something of importance to fellow scholars, as I shall also have done here. But I hope nevertheless that these few words will convey to future generations some of the reasons why Georgii Mikhailovich will be so greatly missed.

As recorded above, Georgii Mikhailovich accepted our invitation to become one of our Honorary Presidents in 1983. For over a decade he has been a guiding spirit in our proceedings. His influence and example, above all, has ensured that the two streams of Dostoevskii scholarship, those generated within and without the Soviet Union, never lost touch with each other. It is a fitting tribute to his role endeavour that he played an active part in our last Symposium in Gillingham in 1995, himself delivering a paper, participating in the traditional Requiem Mass to Dostoevskii's memory and throwing himself into plans for the future. This Symposium, more than any of its predecessors, saw Russian and non-Russian specialists in fruitful dialogue, often disagreeing, but richer for experience. In this Georgii Fridlender had led the way and will be impossible to replace.

Malcolm Jones
(The University of Nottingham, 1996)

Георгий Михайлович Фридлендер, 1915–1995

Георгий Михайлович Фридлендер скончался 22 декабря 1995 года. Нелепый, трагический случай, «одно лишь безотчетное мгновение». . . и прервалось самоотверженное, подвижническое служение литературе. Прервалось на полуслове, точнее, в самом разгаре работы над грандиозным проектом многотомной энциклопедии «Ф. М. Достоевский. Жизнь. Творчество. Мировое признание».

Г. М. Фридлендер родился 9 февраля 1915 года в Киеве. В этом же году родители будущего ученого вернулись в Петербург, ставшем его судьбой, радостью, болью, поэзией, литературной отчизной, миром искусства. И семья была очень петербургской. Отец — выдающийся русский инженер, мать — влюбленная в театр, мечтавшая стать артисткой. Ее связывали родственные узы с польским художником Александром Лессером и философом Анри Бергсоном. Двоюродные сестры Георгия Михайловича были талантливыми пианистками. Все и дома и в удивительной, неповторимой атмосфере Петербурга, тогда еще не превратившегося в Ленинград, дышало искусством — русским и европейским. Да и сам город казался чудом, уцелевшим вопреки революциям и войнам мифом, историческим и литературным сказанием, архитектурной сказкой. Неудивительно, что Георгий Михайлович очень рано научился понимать и ценить живопись, увлекался поэзией и даже писал стихи (гораздо позднее он иногда импровизировал в манере капитана Лебядкина), жадно и много читал, проглотив к 14 годам несколько библиотек, равно увлекаясь русскими, немецкими, английскими и французскими писателями.

В 1923 году Г. М. Фридлендер поступил в Петершуле, где преподавали многие выдающиеся педагоги, в том числе профессор Э. Клейнберг, доцент Санкт-Петербургского университета А. Г. Вульфius. Русскому языку и литературе учила его замечательная грамматистка, последовательница А. М. Пешковского, Надежда Николаевна Калметова. Ее артистические уроки словесности во многом определили путь Георгия Михайловича в науку. С 1932 года он — студент Ленин-

градского института литературы, философии и лингвистики (ЛИФЛИ — так назывался тогда Филологический факультет университета). В студенческие годы Г. М. Фридлендером была написана большая работа, в которой подвергалась темпераментной критике вульгарная социология в литературной науке, очень авторитетная в то время, поддерживаемая партийными идеологами. Опубликовать эту работу было по вполне понятным причинам невозможно, но она обратила на себя внимание таких известных философов, как М. А. Лифшиц, В. Р. Гриб, Л. Е. Пинский. Они, а также Н. И. Мордовченко и Н. Я. Берковский оказали неоценимую помощь молодому филологу, привлекая его к литературной деятельности. Своими учителями Г. М. Фридлендер неизменно называл В. В. Гиппиуса, Б. В. Томашевского, Б. М. Эйхенбаума, Г. А. Гуковского, А. С. Долинина.

Далеко не все однако складывалось так хорошо и удачно в жизни начинающего ученого. Времена были жестокие и мрачные. Неоднократно после 1917 года арестовывали его отца, до революции бывшего членом кадетской партии. В 1937 году репрессировали, а позднее расстреляли старшего брата, талантливого инженера. Такое даром не проходит, тяжелым грузом ложится на сердце, ломает психику, навсегда заражает микробами страха — и только помня об этом, можно понять и объяснить некоторые поступки Георгия Михайловича Фридлендера и специфическую идеологическую окраску его работ. В больном обществе в той или иной степени больны все. И палачи, и жертвы. Но сочувствие всегда, понятно, на стороне гонимых, подозреваемых, унижаемых. Г. М. Фридлендер принадлежал к касте париев. Относились к нему с подозрением. Путь в филологию оказался торным и топким. Уже сложившегося ученого, окончившего аспирантуру в 1937 году, его не оставили в Ленинграде, несмотря на ходатайства Г. А. Гуковского и Г. А. Бялого (они, впрочем, и сами с жесткой идеологической точки зрения были подозрительны), тяжелую болезнь отца и беспомощность положения матери, на которую сразу обрушилось столько несчастий, а распределили на работу в Архангельск. В войну Г. М. Фридлендер четыре года провел в каторжных условиях Севжелдорлага (расплата за немецкое происхождение деда). И только в 1945 году Георгию Михайловичу удалось вернуться к педагогической деятельности, а в 1946 и в Ленинград. Так завершилась десятилетняя черная полоса отлучения от литературы, время великих унижений и страданий, оставившее многочисленные рубцы на душе, — время, о котором Г. М. Фридлендер не любил вспоминать. Но и забыть не мог.

Далее сначала замедленное по внешним признакам, а затем быстрое, стремительное восхождение на литературоведческий Олимп: защита кандидатской диссертации о Гоголе в 1947 году, редакторская, текстологическая и комментаторская работа над академическим собранием сочинений Гоголя и в других изданиях, подготавливаемых научными сотрудниками Пушкинского Дома, штатным сотрудником которого ему, однако, удалось стать только в 1955 году, уже в эпоху первой «оттепели».

В Пушкинском Доме, где Г. М. Фридлендер работал 40 лет, ему удалось максимально реализовать долго находившуюся под гнетом научную энергию. Более 400 печатных трудов, многие из которых переведены на английский, немецкий, итальянский, японский и другие языки, среди которых избирательно выделим книги «Поэтика русского реализма» (1971), «Литература в движении времени» (1983), «Пушкин. Достоевский. «Серебряный век»» (1995), многочисленные статьи о Пушкине, Лермонтове, Гоголе, классиках публицистической русской критики XIX века, работы, посвященные истории марксистской эстетики. Все эти и другие работы закономерно создали Г. М. Фридлендеру репутацию выдающегося ученого.

Конечно, печать времени, политических императивов, ощутима в некоторых работах Г. М. Фридлендера (как ощутима она и в ряде трудов Б. М. Эйхенбаума, Ю. Н. Тынянова, В. М. Жирмунского, А. С. Долинина и других филологов), но это были вынужденные или по инерции сделанные уступки официозной, правящей и безжалостно карающей неблагонадежных мыслителей идеологии. Главные ориентиры всегда оставались неизменными, и об этом хорошо сказал в интервью (Карену Степаняну) в канун своего 80-летия Георгий Михайлович: «Наука (как и искусство) — свободная духовная деятельность, которая не терпит никакого идеологического вмешательства извне. Она должна развиваться по своим внутренним законам и нормам, и не может быть насильственно подчинена любым заданным, затвердевшим догмам и схематическим клише».

Научные интересы Г. М. Фридлендера были необыкновенно разнообразны. Он превосходно ориентировался в русской литературе от Н. Карамзина до А. Ахматовой и А. Солженицына, не ограничивая свои исследования эпохой расцвета русской прозы. Одновременно Г. М. Фридлендер, который чувствовал себя европейцем, подчеркивал свое немецкое происхождение; наряду с главной своей любовью — русской литературой, охотно и часто писал о литературах Запада: о Лессинге, Дидро (также его переводил), Шиллере, Гегеле, Гейне, Т.

Манне, Ибсене, Камю. Он — автор вступительных статей к однотому сочинениям Х. Ортеги-и-Гассета и к «Мимесису» Э. Ауэрбаха.

Особенно значителен вклад Г. М. Фридлендера в изучение и издание Достоевского. Великий писатель, как известно, был фактически исключен из школьных программ и сведен к нескольким вульгарным формулам в очищенных от всех «вредных» имен и наслоений, одобренных высшими идеологическими комиссиями истории русской литературы. Прежде чем приступать к изучению опального классика, автора подозрительных «Записок из Мертвого дома» и «клеветнических» «Бесов» необходимо было вернуть писателя русской культуре. И в этом благородном деле самое активное участие принял Г. М. Фридлендер. Отдаленным предвестием будущих перемен, попыткой «реабилитации» Достоевского стала статья ученого о писателе в 15-м томе «БСЭ» (1952), к сожалению, сильно испорченная политизированными формулировками Ермилова и Заславского, произвольно внесенных в текст редактором. Первую большую работу о Достоевском для 9 тома «Истории русской литературы» Г. М. Фридлендер написал в 1954 году (том вышел в 1956). Сам автор не считал ее, как и некоторые другие статьи тех лет, «особенно удачной»; позднее Георгий Михайлович отказался от многих ее положений. Однако, тогда это была важная веха на пути возвращения Достоевского русскому (советскому, точнее) читателю. Статья сделала возможным издание большим тиражом в 1956–1958 годах десяти томного собрания сочинений Достоевского, куда включили роман «Бесы», но не вошли «Дневник писателя», публицистика и письма (Г. М. Фридлендер в этом издании написал комментарий к роману «Идиот»). Это собрание сочинений мне особенно памятно и дорого: я его залпом проглотил в студенческие годы, открыв впервые по-настоящему Достоевского (правда, еще в школе испытал потрясение, прочитав «Преступление и наказание» и книгу Вересаева «Живая жизнь», где было так много удивительных и тревоживших воображение соблазнительных цитат из произведений писателя).

В 60-е годы вышла в свет книга Г. М. Фридлендера «Реализм Достоевского», пожалуй, чрезмерно осторожное исследование (без специальной главы о «Бесах», в частности). Осторожность, необходимо заметить, более всего была обусловлена боязнью новых гонений на Достоевского (А. С. Долинин пошел гораздо дальше, подвергнув серьезной цензуре письма боготворимого им писателя) и страстным желанием осуществить заветную мечту: издать Академическое полное собрание сочинений и писем Достоевского без каких-либо купюр.

На Отделении литературы и языка Академии наук в 1965 году проект издания, предложенный Фридлендером, был поддержан академиком Н. И. Конрадом и позднее одобрен Президиумом Академии наук. И хотя враги полного академического собрания сочинений пытались превратить его в обычное массовое издание с облегченным комментарием, без записных тетрадей и многих писем, эти препятствия удалось сравнительно легко устранить. Произошла лишь небольшая задержка: первый том вышел не в год юбилея писателя — 1971, а в начале следующего.

Но и в дальнейшем издание встречало фанатично настроенных противников «мракобеса» Достоевского. Тома эпистолярия Достоевского были еще в далеком проекте, а в ЦК КПСС и Президиум Верховного Совета СССР поступали письма бдительных и благонамеренных ревнителей «чистоты», требовавших немедленно прекратить аполитическое издание «архискверного» Достоевского. Один из жалобщиков-обвинителей (характерна и символична подпись — «участник умерщвления царской фамилии») возмущался равно переизданием «Дневника писателя» и тем, что возглавляет работу над собранием сочинений Достоевского человек с нерусской фамилией. На письма принято было реагировать, тем более, если они сопровождались резолюцией «серого кардинала» М. Суслова: «Прошу разобраться». Приходилось отрываться от работы над очередными томами, отвечать анонимным «черным» рецензентам, в сотый раз объяснять, почему в Академическом собрании недопустимы любые изъятия и купюры. Обидно, досадно было отвлекаться на такую «научную» работу. Но еще обиднее было, когда издание приостанавливали, а это случалось несколько раз и болезненно переживалось Г. М. Фридлендером и его коллегами.

Сегодня все это воспринимается как дикость и абсурд, но тогда огорчались любыми препятствиями и задержками и радовались каждой, даже самой маленькой победе. И хотя далеко не все удалось сохранить в комментариях (так, к примеру, неожиданно запретили ссылаться на сочинения Д. С. Мережковского), отстояли главное — тексты Достоевского, в том числе его записные тетради, черновые рукописи, письма, разного рода личные заметки, часто впервые прочитанные. Все эти материалы публиковались без малейших изъятий. Удалось добиться даже увеличения издания до 33 томов.

Академическое полное собрание сочинений Достоевского, подготовленное небольшой группой ученых (главным образом Пушкинского Дома), возглавляемой блестящим ученым и талантливым ор-

ганизатором Г. М. Фридлендером, стало выдающимся событием в научной и культурной жизни не только СССР, но и всего мира. А параллельно с изданием выходила под редакцией Фридлендера серия «спутников» — сборников «Достоевский. Материалы и исследования» (они продолжают выходить и после смерти ученого), в которых публиковались как статьи и заметки русских и зарубежных ученых, так и архивные материалы, освещающие различные стороны жизни писателя. Естественным результатом исследовательской и издательской деятельности группы ученых Пушкинского Дома, руководителем которой четверть века был Г. М. Фридлендер, стало и создание трехтомной «Летописи жизни и творчества Достоевского».

Научная деятельность Г. М. Фридлендера, конечно, не ограничивалась организаторскими и редакторскими функциями. Именно ему принадлежат многие важные разделы комментариев к самым сложным произведениям Достоевского. Да и редактирование «черного» текста не сводилось к тем или иным небольшим исправлениям и коррективам — зачастую он радикально переделывал комментарий. Эта работа требовала больших усилий и энциклопедических знаний. Казалось, времени не оставалось ни на что иное. Однако Георгий Михайлович Фридлендер, неутомимый труженик, продолжал писать статью за статьей, порой, далеко отходя от занятий Достоевским, но чаще отталкиваясь от них. Статьи постепенно складывались в книги, одна из которых — «Достоевский и мировая литература» (1979) была удостоена Государственной премии в 1983 году. А в 1990 году он был избран действительным членом (академиком) Российской Академии наук.

Его научная деятельность, и особенно работы о Достоевском, получили всемирное признание. Георгий Михайлович — почетный доктор Ноттингемского университета, а с 1990 года — член патронажа редакции журнала «*Revue de la littérature comparée*», основанного Ф. Бальдан.

Активно участвовал Г. М. Фридлендер и в деятельности Международного общества Достоевского (ИДС), начиная с 1977 года, когда ему впервые удалось приехать в составе небольшой русской делегации на 3-ий симпозиум общества в Дании (Рунгстедгорд). В 1983 году на 5-ом симпозиуме ИДС во Франции (Сериси-ля-Саль), в работе которого из-за идеологического запрета ученые из СССР не приняли участия, Георгий Михайлович был избран почетным президентом.

Коллеги хорошо помнят его доклады и дискуссионные выступления на симпозиумах ИДС в Ноттингеме, Любляне, Осло, Гамин-

ге. Энергия, «всеотзывчивость» Георгия Михайловича, неиссякаемая жажда знаний и фанатическая преданность литературе и искусству, гуманное и заботливое отношение к людям невольно располагали к нему самых разных людей. Георгий Михайлович был замечательным ученым и добрым отзывчивым человеком. Мне посчастливилось общаться с ним почти 30 лет. Помню трогательные, умные и сердечные письма, которые он посылал в далекую южную провинцию, где я тосковал по Ленинграду, университету, настоящей науке. Отчетливо сохранились в памяти и годы совместной работы над изданием Достоевского. Прогулки по городу, в который он был влюблен. Рассказы о жизни, чаще всего печальные, стихи Бориса Пастернака, а Георгий Михайлович читал их наизусть часами (память у него была феноменальная), посещения Эрмитажа, превращавшиеся в замечательные лекции об искусстве. Помню и другие, драгоценные для меня мгновения, жалея, что их было не так уж и много.

Владимир А. Туниманов
(Российская Академия наук,
Институт русской литературы,
Пушкинский Дом, Санкт-Петербург)

Nils Åke Nilsson, 1917–1996

Nils Åke Nilsson, Professor Emeritus of Slavic languages, especially Russian language and literature, at the University of Stockholm was born on September 1 1917 and passed away on January 4 1996.

It is difficult to summarize the career of such a prolific and stimulating scholar as Nils Åke Nilsson. He was in many ways the supervisor and mental father for a whole generation of Scandinavian Slavists. Today numerous friends and pupils will gratefully appreciate his enthusiasm and willingness to share his knowledge with them.

His own intellectual powers were rich and many-sided. In 1949 he defended his doctoral dissertation on *Die Apollonius-Erzählung in den slavischen Literaturen* at the University of Uppsala. At that time he had already published a useful survey of Soviet literature (revised and enlarged in 1973), where his excellent pedagogical abilities came to the fore. Professor Nilsson was also the publisher of more than half a hundred translations from Slavic literatures. Furthermore he wrote a great number of articles in the press on a wide range of subjects.

Among his scholarly publications must be mentioned his penetrating study of Gogol's Petersburg tales: *Gogol et Pétersbourg: Recherches sur les antécédents des contes pétersbourgeois* (1954), and his *Ibsen in Rußland* (1958), a brilliant study of reception theory and Ibsen's influence on Čechov and Russian theater. At the same time he continued to cultivate his interests in Old Russian literature, especially in his learned study from 1964 on *Russian Heraldic Virši from the 17th Century*.

Over the years Professor Nilsson's interests turned more and more to modern Russian and Slavic (e.g. Polish) literature. First and foremost he became a great specialist on Čechov. No doubt, his *Studies in Čechov's Narrative Technique* (1968) contain some of the best analyses of Čechov ever written.

Soon afterwards he published his study *The Russian Imaginists* (1970), showing his students a rich field for further studies of Russian modernism and avant-garde poets. His analyses of poems by Gumilev, Mandel'stam and Pasternak, to name only a few, are all written in the best tradition of formalism

and structuralism, with due emphasis on rhythm, orchestration and imagery. On the whole, his studies of style are still exemplary.

Professor Nilsson's respect for Pasternak was especially high, and there is little doubt that he had a significant influence on the decision to offer this great writer the Nobel Prize for literature for 1958. For a number of years Professor Nilsson was now virtually banned from the Soviet Union. Instead he held visiting appointments at several distinguished universities in the West, at UC Berkeley, UCLA, Columbia, Harvard, Wisconsin, Ottawa, and even at the National University at Canberra. Together with his numerous books and publications all this contributed to his reputation of being one of the foremost specialists in Slavic literatures in the world, a reputation that was, finally, also recognized in the East.

As one of the founders and the first President of the International Dostoevsky Society (1971–1977) Professor Nilsson did much to advance Dostoevsky studies. We have lost a great scholar and a good friend who has opened up many doors to further studies of Dostoevsky and Russian literature.

Geir Kjetsaa
(Universitetet i Oslo)

NEWS OF THE PROFESSION ◇ MITTEILUNGEN

General Assembly of the International Dostoevsky Society,

held at Columbia University (New York), July 30th, 1998 at 18.00 hrs

83 members were present. The first part of the meeting was chaired by the retiring President, professor Malcolm Jones, and the second by the newly elected President, professor Horst-Jürgen Gerigk.

1. The agenda was presented by the President and approved by the assembly.
2. Professor Igor Volgin presented a letter from Moscow's mayor Luzhkov in support of organizing the next IDS Symposium in that city. — Members stood in memory of four distinguished members of the Society who had died since the 9th Symposium in Gaming. Academician Georgii Fridlender and professor René Wellek (Honorary Presidents) and professor Nils Åke Nilsson (the first President) and professor Carl Stief (a former Vice-President). The Assembly asked the President to convey its greetings to professors Victor Terras and Frank Seeley, who were prevented from attending by reasons of health.
3. The minutes of the IDS general meeting at Gaming (1995) were distributed and approved.
4. The Treasurer made a statement on the Society's financial situation and on the collection of membership fees.
5. Professor Horst-Jürgen Gerigk was elected President and professors Robert Belknap and Rudolf Neuhäuser Honorary Presidents of the Society. The following Vice-Presidents were elected or re-elected: professors Toyoshita Kinoshita, Geir Kjetsaa, Robin Feuer Miller, Sophie Ollivier, Richard Peace, Vladimir Tunimantov and Vladimir Zakharov. Professor Deborah Martinsen was re-elected Treasurer and professor Erik Egeberg Executive Secretary of the Society. All elections were unanimous.

6. The following alternatives for the venue of the 11th IDS Symposium were discussed: 1) Moscow (proposed by professor Igor Volgin), 2) St. Petersburg, 3) Baden-Baden or a castle near Bonn, belonging to the Adenauer-Stiftung, 4) Keele, 5) Budapest and 4) a town in Japan (all presented by professor Robert L. Jackson). The offer for Baden-Baden (or the castle near Bonn) was accepted.
7. Professors Horst-Jürgen Gerigk and Rudolf Neuhäuser explained the situation of the IDS journal *Dostoevsky Studies*, now published by Dresden University Press, and its *Supplements*. Professor Donna Orwin informed about the *Tolstoy Studies Journal* and director Natalia Ashimbaeva of the St. Petersburg Dostoevsky museum about Dostoevsky conferences to be arranged in her city. — Professor Karen Stepanian thanked the organizers of the symposium on behalf of the Russian participants.

The assembly was adjourned at 19.15.

Erik Egeberg
(Executive secretary)

Отчет о заседании Генеральной Ассамблеи Международного Общества Достоевского 1998 г.

Генеральная Ассамблея Международного Общества Достоевского открылась в Колумбийском Университете (г. Нью Йорк) 30 июля 1998 г. в 18. ч. Присутствовало 83 члена Общества. На первой части собрания председательствовал уходящий президент, профессор Малькольм Джоунз, на второй — новоизбранный президент Хорст-Юрген Геригк.

1. Повестка дня была представлена президентом и одобрена собранием.
2. Профессор Игорь Волгин прочел письмо мэра г. Москвы Лужкова с предложением провести там следующий симпозиум Общества. Члены собрания почтили минутой молчания память четырех заслуженных членов Общества, умерших после 9 симпозиума в Гаминге, профессора Р. Уеллека и академика Г. М. Фридлендера (почетных президентов) и профессора Н. О. Нильссона (первого президента) и профессора К. Стифа (бывшего вице-президента). Собрание поручило президенту передать привет профессорам В. Террасу и Ф. Сили, по состоянию здоровья не смогшим приехать на симпозиум.
3. Был роздан и утвержден собранием отчет о заседании Генеральной Ассамблеи Общества, состоявшемся в г. Гаминге (Австрия) 4 августа 1995 г.
4. Казначей сообщил о финансовом состоянии Общества и о сборе членских взносов.
5. Профессор Хорст-Юрген Геригк был избран президентом, а профессор Роберт Белнап и Рудольф Нойхойзер — почетными президентами Общества. Были избраны или переизбраны вице-президентами следующие лица: профессора Владимир Захаров,

Тойосита Киносита, Робин Фойер Миллер, Софи Оливье, Ричард Пис, Владимир Туниманов и Гейр Хетсо.

Профессор Дебора Мартинсен была переизбрана казначеем, а профессор Эрик Эгеберг научным секретарем Общества.

6. Были обсуждены следующие возможные места проведения следующего симпозиума Общества (2001 г.): 1) Москва (предложение профессора Игоря Волгина), 2) Баден-Баден (или дворец в окрестностях Бонна, принадлежащий Аденауэр-Штифтунгу), 3) Киль (Англия), 4) Будапешт, 5) город в Японии (последние 4 места были выдвинуты на обсуждение профессором Робертом Л. Джексон). Было принято предложение избрать Баден-Баден (или дворец под Бонном) местом проведения следующего — 11-го — симпозиума Общества.
7. Профессора Хорст-Юрген Геригк и Рудольф Нойхойзер доложили собранию о положении журнала Общества *Dostoevsky Studies*, издаваемого теперь издательством Dresden University Press, и о его Приложении (*Supplements*). Профессор Донна Орвин сообщила о деятельности журнала *Tolstoy Studies Journal*, а директор Музея-квартиры Достоевского в С.-Петербурге Наталья Ашимбаева проинформировала собравшихся о предстоящих в ее городе мероприятиях, посвященных Достоевскому. Профессор Карен Степаньян выразил особую благодарность организаторам симпозиума от имени российских участников.

Ассамблея была закрыта в 19.15 ч.

Эрик Эгеберг
(научный секретарь)

International Dostoevsky Society
Founded 1971

EXECUTIVE COUNCIL

<i>President:</i>	Horst-Jürgen Gerigk (Germany)
<i>Honorary Presidents:</i>	Robert Belknap (USA) Georgii Fridlender † (Russia) Dmitrii Likhachev (Russia) Nadine Natov (USA) Rudolf Neuhäuser (Austria) René Wellek † (USA)
<i>Vice-Presidents:</i>	Toyofusa Kinoshita (Japan) Geir Kjetsaa (Norway) Robin Feuer Miller (USA) Sophie Ollivier (France) Richard Peace (United Kingdom) Vladimir Tumanov (Russia) Vladimir Zakharov (Russia)
<i>Executive Secretary:</i>	Erik Egeberg (Norway)
<i>Treasurer:</i>	Deborah Martinsen (USA)

HONORARY BOARD

Michel Cadot (former President, France)
Robert Louis Jackson (former President, USA)
Malcolm Jones (former President, United Kingdom)
Rudolf Neuhäuser (former President, Austria)
Nils Åke Nilsson † (former President, Sweden)
Gyula Király (former Vice-President, Hungary)
Reinhard Lauth (former Vice-President, Germany)
Mihai Novicov (former Vice-President, Romania)
Aleksander Skaza (former Vice-President, Slovenia)
Carl Stief † (former Vice-President, Denmark)
Victor Terras (former Vice-President, USA)
Jan van der Eng (IDS founder, Netherlands)
Nina Kaučičvili (former Vice-President, Italy)

REGIONAL COORDINATORS

<i>Australia/New Zealand:</i>	Irene Zohrab
<i>Belgium:</i>	Martine van Goubergen
<i>Belorussia:</i>	Aleksandr Renanskii
<i>Canada:</i>	Bruce K. Ward
<i>France:</i>	Marianne Gourg
<i>Germany:</i>	Hans Rothe
<i>Hungary:</i>	Árpád Kovács
<i>Italy:</i>	Rosanna Casari
<i>Japan:</i>	Seiichiro Takahashi
<i>Netherlands:</i>	Jan van der Eng
<i>Poland:</i>	Andrzej Lazari
<i>Romania:</i>	Albert Kovacs
<i>Russia:</i>	Igor Volgin
<i>Scandinavia:</i>	Rev. Henrik Flemberg
<i>South Korea:</i>	Gunn-Young Choi
<i>United Kingdom:</i>	Diane O. Thompson
<i>United States of America:</i>	William Mills Todd III



DRESDEN UNIVERSITY PRESS

ISSN 1013-2309

558 R2 P4310

09/26/01 33357

SELF



Duke University Libraries



D01345178T